MASTER NEGATIVE
NO. 93-81194-7

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

BUCHWALD, GEORG

TITLE:

LOGOSBEGRIFF DES JOHANNES SCOTUS ERIGENA

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1884

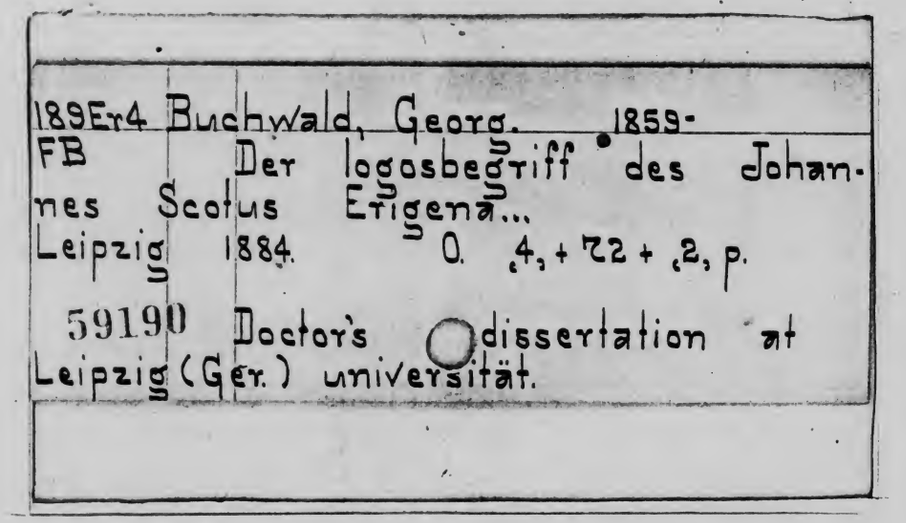
Master Negative #

93-81194-7

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record



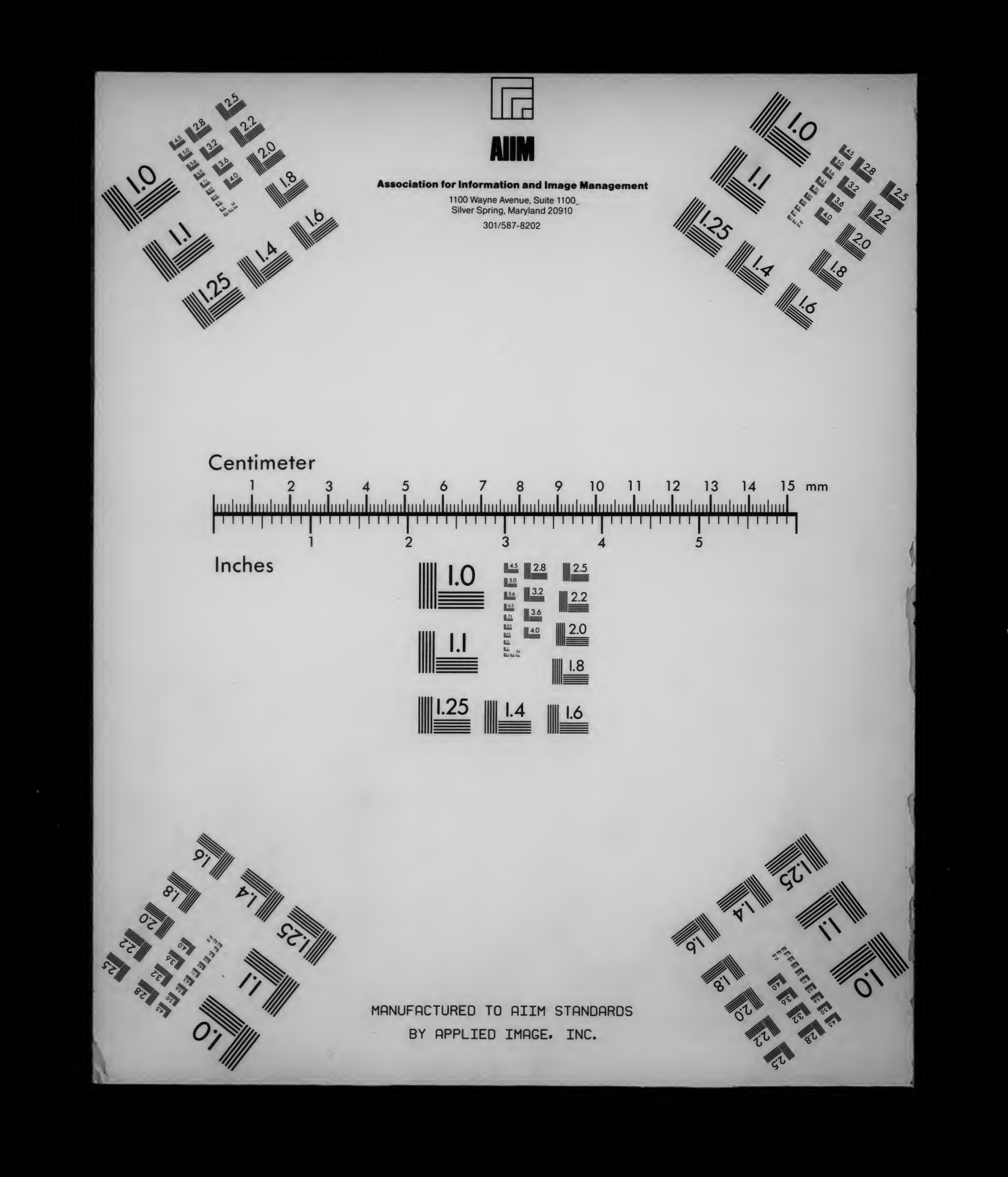
189Er4 Buchwald, Georg. 1859-
FB Der logosbegriff des Johannes Scotus Erigena...
Leipzig 1884. O. ,4, + 72 + ,2, p.

59190 Doctor's dissertation at Leipzig (Ger.) universität.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 4/12/93 INITIALS BAP
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
Inches
1 2 3 4 5
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

THE LIBRARIES

COLUMBIA UNIVERSITY

GENERAL LIBRARY

DER

LOGOSBEGRIFF

DES

JOHANNES SCOTUS ERIGENA.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DES DOCTORGRADES

DER

PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

VORGELEGT VON

CAND. THEOL. **GEORG BUCHWALD**

OBERLEHRER AM GYMNASIUM ZU ZWICKAU.

LEIPZIG.

JULIUS DRESCHERS VERLAG.

1884.

189 E74
FB

INHALT.

Einleitung.

Schwierigkeit und Verschiedenheit der Beurteilung Erigenas: p. 1. — Leben ist der Kreislauf von der Einheit durch die Vielheit zur Einheit: p. 2. — Dieses Lebensgesetz gilt auch von der Welt: p. 5. — Gott ist Einheit: p. 5. — Die Welt ist durch Gott verursacht: p. 6. — Wie kann die vielfache Welt dem einheitlichen Gott entstammen: p. 6. — Beantwortung der Frage durch Philo: p. 6; Plotin: p. 7; Jamblichus: p. 7; Proklus: p. 8; Dionysius Areopagita: p. 8; Maximus Confessor: p. 8; Johannes Scotus Erigena: p. 9. —

I. Der Logos als das weltschöpferische Princip pp. 10—30.

A. Das Verhältnis des Logos zu Gott pp. 10—15.

In der Einheit Gottes subsistirt eine Dreiheit: p. 10. — In der Einen Allursache subsistiren drei Ursachen: p. 11. — Verhältnis zum christlichen Trinitätsdogma: p. 12. — Der Logos ist eins mit Gottes Wesen, also Einheit; in ihm ist die Welt geschaffen, also auch Vielheit: p. 12. — Persönlichkeit des Logos: p. 14.

B. Das Verhältnis des Logos zur Welt: pp. 15—30.

Im Logos ist Alles Einheit; also: „der Logos ist die Einheit von Allem“: p: 15. — Im Logos sind die causae primordiales: p. 17. — Die cc. pp. sind ewig im Logos: p. 18. — Der Logos und die cc. pp. sind nach der apophatischen Betrachtungsweise nicht: p. 26. — Resultat: p. 30.

II. Der Logos als das welterlösende Princip pp. 31—72.

Die Beantwortung der Frage durch den Neuplatonismus: Plotin: p. 31; Proklus: p. 31; Philo: p. 32; Origenes: p. 32; Gregor von Nyssa: p. 32; Dionysius Areopagita: p. 33; Maximus Confessor: p. 33. —

204748

A. Der Logos als die Brücke vom Menschen zu Gott in seinem Verhältnis zum Menschen: pp. 35—60.

Der Mensch ist Mikrokosmos: p. 35. — Materiell: p. 35. — Ideell: p. 37. — Die Einheit der Welt ist gestört durch die Sünde: p 43. — Die materielle Zersplitterung: p. 44. — Die ideelle Zersplitterung: p. 45. — Notwendigkeit eines „neuen Menschen": p. 47. — Die Notwendigkeit der Menschwerdung des Logos auch ohne Eintritt der Sünde: p. 49. — Die Möglichkeit eines Menschen ohne Sünde: p. 52. — Materielle und ideelle Einigung der gespaltenen Vielheit im menschgewordenen Logos: p. 54. — Die Folgen der Menschwerdung für die unvernünftigen Wesen: p. 57. — Für die Engel: p. 58. — Für den Teufel: p. 59. —

B. Der Logos als die Brücke vom Menschen als dem Mikrokosmos zu Gott nach Seiten Gottes: pp. 60—72.

Restitution und Vergottung: p. 61. — Stufen der Vergottung p. 63. — Die Wahrung der Individualitäten bei der Vergottung: p. 64. — Die restituirte Menschheit als Ersatz für die gefallene Engelwelt: p. 65. — Mittel zur Aneignung der Erlösung: p. 67. — Thätigkeit des Logos: p. 68. — Resultat: p. 72.

Gesamtergebnis: p. 72.

Wenn Johannes Scotus Erigena von der heiligen Schrift sagt, sie sei wie eine Pfauenfeder, die an jedem noch so kleinen Teile in den verschiedensten Farben schillere,[1]) so gilt dies vielmehr von seiner eigenen Philosophie. Dieselbe ist hier speculativ, sucht dort mit der Kirchenlehre Berührung[2]) und wird infolge der kataphatischen und apophatischen Betrachtungsweise von einer Unklarheit beherrscht, die nur an wenigen Punkten von einem entschiedenen Lichtstrahle durchbrochen wird. Hierzu kommt, dass der philosophische Sprachschatz Erigenas ein geringer ist und oft theologische Ausdrücke leihen muss. Dies sind die Ursachen der Schwierigkeiten bei der Behandlung der Philosophie Erigenas, zugleich aber auch der grundverschiedenen Beurteilung, welche dieselbe gefunden hat. Während Staudenmaier[3]) und Bach[4]) bemüht sind, ihn vom Pantheismus freizusprechen und von dem Verdachte kirchlicher Häresie zu reinigen,[5]) stellt Möller[6]) diejenigen seiner Aussprüche zusammen, die ihn nur als Pantheist und als Häretiker erscheinen lassen, und beurteilt ihn Christlieb[7]) nach völlig anachronistischen Kriterien.

Schwierigkeit und Verschiedenheit der Beurteilung Erigenas.

[1]) de div. nat. IV, 5: est enim multiplex et infinitus divinorum eloquiorum intellectus: siquidem in penna pavonis una eademque mirabilis ac pulchra innumerabilium colorum varietas conspicitur in uno eodemque loco ejus pennae portiunculae.

[2]) cf. hierzu Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung. 1875. I. p. 51—64.

[3]) Johannes Scotus Erigena. Band I. Frankfurt a. M. 1834.

[4]) Die Dogmengeschichte des Mittelalters. I. Teil. Wien 1873.

[5]) cf. das Urteil Reuter's, l. c. I. p. 279. n. 7.

[6]) Johannes Scotus Erigena und seine Irrtümer. Mainz 1844.

[7]) Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena. Gotha 1860.

Die objektivste Darstellung der Philosophie Erigenas hat wohl Huber [1]) versucht, selbst auf die Gefahr hin, „einen Blitzstrahl des Vatikans“ auf sein Werk herabzurufen. Er will sich weder zum Apologeten, wie Bach, noch zum Ankläger unseres Philosophen, wie Möller, aufwerfen.[2]) Es handelt sich ja auch zunächst darum, einfach referirend das System darzustellen. Erst wenn diese gerade für Erigena so überaus schwierige Aufgabe gelöst ist, kann man daran denken, dasselbe zu kritisiren. Verfasser beschränkt sich bei dem zu behandelnden Ausschnitte aus der Philosophie Erigenas auf den Versuch der Lösung jener ersten Aufgabe, wobei schon genug Kritik zu üben sein wird an einer falschen Kritik, welche das System jenes Mannes entstellt hat.

Leben ist der Kreislauf von der Einheit durch die Vielheit zur Einheit.

Der Process alles Lebens ist nach Erigena die Bewegung von der Einheit zur Vielheit und von der Vielheit zurück zur Einheit. In dieser Kreisbewegung realisirt sich alles Leben. „Allen denjenigen,“ sagt Erigena de div. nat. V, 3, „welche die Natur der Dinge betrachten, ist es sowohl durch den Geistesblick, als auch durch das Urteil des leiblichen Sinnes klarer als das Licht, dass die stets bewegliche himmlische Sternensphäre in einem Zeitraum von 24 Stunden in die frühere Lage zurückkehrt, dass ebenso die Sonne an denselben Punkt des Nachtgleichedurchmessers nach Verlauf von vier Jahren in demselben Augenblicke, beim Aufgange nämlich, gelangt und dass auch der Mond an denselben Ort des Tierkreises, von wo er aufging, in etwas mehr als 27 Tagen und acht Stunden zurückkehrt. Über die Rückkehr anderer Planeten aber scheint es überflüssig zu reden, weil es allen der Astrologie Kundigen bekannt ist. Denn zur Begründung dessen, was wir behaupten, genügt es, auf die natürlichen Gesetze und Umkreisungen der beiden grössten Lichter der Welt hinzuweisen. Der Mond kehrt nämlich nach 19 Jahren zum Anfang seines Laufes zurück, die Sonne dagegen nach 28 Jahren. Werden beide Zahlen miteinander vervielfältigt, so wachsen sie auf 532 Jahre, nach deren Verlauf man annimmt, dass beide Lichter an dieselben Orte des Tierkreises zu denselben Zeiten des grossen Jahres und zur ganzen Harmonie ihres Laufes zurückkehren, indem sie den ganzen östlichen Kreis durchlaufen. Wie steht es mit der

[1]) Johannes Scotus Erigena. München 1861.

[2]) l. c. p. IX.

Luft? Wird sie nicht in bestimmten Zeiten zu denselben Eigenschaften der Kälte, der Hitze oder der gemässigten Wärme zurückgeführt? Was soll ich vom Meere sagen? Folgt es nicht durchaus dem Laufe des Mondes und beobachtet bestimmte Zeiträume seines Rücklaufes? Bei der täglichen Ebbe oder Flut, die früh oder spät eintreten, hält es stets mancherlei bestimmte Rückläufe bei. Was soll ich über Wasser- und Landtiere, über Pflanzen und Sprossen sagen? Beobachten sie nicht in ähnlicher Weise ihre Zeiten, um Knospen, Blüten, Blätter, Früchte hervorzubringen? Um kurz und bündig zu reden, so gibt es kein körperliches Geschöpf, das Lebensbewegung besitzt, welches nicht zum Anfang seiner Bewegung zurückkehrt. Denn das Ende der ganzen Bewegung ist ihr Anfang, und sie endigt mit keinem andern Ausgang, als mit ihrem Anfang, von dem die Bewegung ausgeht, und zu welchem sie immer zurückzukehren strebt, um darin zu verharren und zu ruhen. Und dies gilt nicht blos von den Teilen der sinnlichen Welt, sondern auch von ihr als Ganzem. Denn ihr Ziel ist zugleich ihr Anfang, dem sie zustrebt, um, nachdem sie ihn wieder gefunden, zu ruhen, nicht, damit ihre Bestandheit untergeht, sondern, damit sie in ihre Gründe zurückkehrt, von denen sie ausgeht.“[1])

Ebenso verhält es sich mit den sieben freien Künsten. „Handelt nicht jene Kunst, welche von den Griechen Dialektik genannt wird und als die Wissenschaft, gut zu streiten gilt, vor Allem von der Wesenheit als ihrem eigenen Lebensgrunde, von welchem die ganze Mannigfaltigkeit dessen ausgeht, was den Inhalt dieser Kunst bildet, um durch die allgemeinsten Gattungen und besonderen Arten zu den einzelnen Formen und Gestalten herabzusteigen und wiederum nach den Regeln der Begriffsentwicklung durch dieselben Stufen bis zur Wesenheit selber emporzuklimmen, von welcher ausgegangen wurde? Un-

[1]) Diese Hauptstelle, grundlegend für Erigenas ganzes System, lautet: Ac simpliciter dicendum, nulla corporea creatura est, vitali motu vegetata, quae non ad principium motus sui revertatur. Finis enim totius motus est principium sui; non enim alio fine terminatur, nisi suo principio, a quo incipit moveri, et ad quod redire semper appetit, ut in eo desinat atque quiescat. Finis enim ipsius principium suum est, quod appetit, et quo reperto cessabit, non ut substantia ipsius pereat, sed ut in suas rationes, ex quibus profectus est, revertatur.

ablässig also kehrt sie zu dieser zurück, in welcher sie immer zu ruhen strebt, um sie in rein geistiger Bewegung zu umkreisen. Was ist über die Arithmetik zu sagen? Beginnt nicht auch sie mit der Einheit, um in verschiedenen Arten von Zahlen sich ergehend immer wieder im Wechsel zu derselben Einheit zurückzukehren, über welche sie nicht hinaus kann? Und dies mit gutem Grunde, da alle Arten von Zahlen von ihr beginnen und zu ihr auslaufen, wie sie zugleich in ihrer Kraft und Macht ebenso bestehen, wie alle Arten und Gattungen der Dinge in der Wesenheit enthalten sind und in ihr aufgehoben bleiben. Der gleiche Fall ist mit der Geometrie, die in derselben Weise von ihrem Ausgange, dem Punkte, durch Flächen und Körper, Seiten und Winkel, nach Länge, Breite und Tiefe die Räume zusammensetzt und aus allen ihren Verbindungen zu ihrem eigentümlichen Ausgange, dem Punkte, zurückkehrt, worin die ganze Kraft ihrer Kunst begründet ist. Was soll ich von der Musik sagen? Beginnt nicht auch sie bei ihrem Ausgange, dem Tone, um sich in einfachen oder zusammengesetzten Symphonien zu bewegen, die sie wieder auflöst, um den Ausgangston zu wiederholen, weil sie in ihm mit ihrer ganzen Kraft und Macht ihren Bestand hat? Wer aber kennt nicht die Astrologie, deren grösste Kraft darin besteht, die Bewegungen der Gestirne durch Räume und Zeiten zu betrachten, vom Atom ihren Lauf zu beginnen und eben darin nach der Vollendung der Zeiträume ihren Rückgang zu beschliessen? Siehst du also, wie die erwähnten Begriffe des vernünftigen Geistes ihre Anfänge wiederholen, worin ihre Bewegungen zu ihrem Ziele kommen? Ausgang und Ziel sind, wie gesagt, in Allem eins und dasselbe.“ [1])

Dasselbe lässt sich bei dem Menschen beobachten: „Unsere sterblichen Körper werden nicht blos in geistige, sondern auch in unsere Seelen darum übergehen, weil eine natürliche Nötigung (naturalis necessitas) vorliegt, dass in derselben Weise, wie die nach dem Bilde Gottes gemachte vernünftige Seele zu dem zuzückkehrt, dessen Bild und Gleichnis sie ist, ebenso auch der nach dem Bilde der Seele und als ein Abbild des Bildes gemachte Körper in seine Ursache, die Seele und durch deren Vermittlung in Gott selber, als die alleinige Ursache von Allem zurückkehrt, ohne vom Gewichte irdischer Körperlichkeit beschwert zu sein. Für diesen Vorgang lassen sich die augenscheinlichsten Beispiele bringen. Sehen wir doch die Feuchtigkeit in Rauch, den Rauch in Flamme, und dadurch die Feuchtigkeit in Flamme, die Flamme aber in das feurige Element übergehen. Auch melden die Naturlehrer, dass der Sonnenstrahl aus dem Meere und den Flüssen, sowie aus allen Wassersammlungen und irdischen Pfützen Stoff in sich zieht und daraus gewissermassen Nahrung in seine Natur aufnimmt.“ [1])

[1]) de div. nat. V, 4. — Die Grammatik und Rhetorik sind hier übergangen, quia ipsae duae artes veluti quaedam membra Dialecticae multis philosophis non incongrue existimantur. Deinde brevitatis occasione. Postremo, quod non de rerum natura tractare videntur.

Dieses Lebensgesetz gilt auch von der Welt.

Dasselbe Gesetz aber, welches sich so im Einzelnen beobachten lässt, gilt auch ganz allgemein von der Welt: „Alles, was aus der Allursache hervorgeht, strebt auch aus den in ihr gegründeten uranfänglichen Ursachen durch natürliche Bewegung stets nach seinem Anfange hin, ausser welchem es nicht ruhen kann.“ [2]) Soll aber das allgemeine Gesetz jedes Lebensprocesses: Aus der Einheit durch die Vielheit zur Einheit von der Welt gelten, so muss Gott Einheit sein. Schon hieraus erhellt, dass dies einer der Hauptsätze in Erigenas Philosophie sein muss, und es ist auch ein solcher.

Gott ist Einheit.

Den Satz: Gott ist Einheit folgert Erigena aus den beiden neuplatonischen Sätzen: Gott ist der einzig Seiende [3]) — und Gott ist unendlich.[4]) Denn: ist nichts ausser Gott, so gibt es nichts, was zu Gott hinzutreten könnte; folglich muss er unzusammengesetzt, einfach, Einheit sein. Freilich ist diese Schlussfolgerung nicht ganz richtig; denn von dem Verhältnisse Gottes zur Aussenwelt kann man nicht auf sein Wesen schliessen. Aber auch, weil Gott unendlich ist, muss er nach Erigena einfach sein. Denn wäre etwas, was zu Gott hinzutreten könnte, so müsste dies ausser Gott sein. Dann aber wäre Gott nicht

[1]) de div. nat. V, 34.

[2]) l. c. Omnia quae ex causa omnium procedunt, et ex primordialibus causis in ea constitutis naturali motu suum principium semper appetunt, extra quod quiescere nequeunt. Ebenso Dionysius Areopagita. cf. Kanakis, Dionysius der Areopagite. Leipzig. 1881. p. 8. f. — Maximus confessor cf. Bach, l. c., p. 15.

[3]) Plotin, Ennead. IV, 9, 5. 6; 5, 6. — Proclus, institt. c. 4 ff. — Dion. Areop. de div. nom. I, 13.

[4]) Plotin, l. c III, 8, 9. — Dion. Areop., l. c. I, 5. — cf. Christlieb, l. c. p. 90 f. n. —

ohne Grenzen, nicht unendlich. „Dass ein anderes neben und ausser ihm sei," sagt Erigena de div. nat. I, 72, „möchte ich nicht glauben. Denn in ihm ist Alles und ausser ihm ist Nichts, und ein zu ihm Hinzutretendes möchte ich nicht übereilt annehmen, da er sonst nicht einfach, sondern eine Zusammensetzung aus Wesenheit und Zufälligem wäre. Und würde ja mit ihm selber etwas Anderes gedacht, was nicht er selber ist, oder würde etwas zu ihm hinzutreten, so wäre er nicht unendlich und einfach, was doch gleichermassen der katholische Glaube und die wahre Vernunft auf das Entschiedenste verneint. Zugestandenermassen ist ja Gott unendlich, und mehr als unendlich, da er die Unendlichkeit des Unendlichen ist, und er ist nicht blos einfach, sondern mehr als einfach, weil er die Einfachheit alles Einfachen selber ist." [1])

Die Welt ist durch Gott verursacht.

Eine weitere Consequenz der neuplatonischen Lehre, dass Gott der einzig Seiende ist, ist entweder die Behauptung: die Welt ist nur scheinbar — oder: die Welt ist nicht ausser Gott, ist also nur entweder insofern, als sie mit Gott zusammenfällt, oder insofern, als ihr Dasein von dem Gottes abhängig ist. Die letztere Consequenz zieht Erigena, und zwar zugleich mit der Modifikation, dass er das Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem Sein Gottes und dem Sein der Welt als das Verhältnis von Ursache und Wirkung auffasst: „Gott allein ist die Anfangsursache von Allem, was aus ihm und durch ihn selber geworden ist" (de div. nat. I, 11: principalis causa omnium, quae ex ipso et per ipsum facta sunt, solus est).

Wie kann die vielfache Welt dem einheitlichen Gott entstammen?

Da nun aber die Welt uns als ein Vielfaches entgegentritt, so entsteht die Frage: Wie ist es möglich, dass die Einheit ein Vielfaches verursacht, dass aus dem einfachen göttlichen Wesen das Vielerlei der Einzelerscheinungen hervorgeht?

Beantwortung der Frage durch Philo.

Bereits Philo war auf diese Frage gestossen und hatte sie zu beantworten gesucht. Auch er fasst Gott als die reinste Einheit und nennt ihn deswegen *μονάς* (legis alleg. II. ed. Mang. I. 66. 67). Dieser einheitliche Gott ist überweltlich: *ὁ πάσης γενέσεως διεξευγμένος κατὰ τὴν οὐσίαν θεός* (de Somniis II. Pf. V. p. 126. Mitte). Gott ist aber zugleich die erste Ursache aller Dinge und Alles ist von ihm abhängig: *ὑπεράνω γὰρ ὡς*

[1]) cf. de div. nat. V, 39: natura dei simplex et plus quam simplex est. — cf. Proclus, institt. c 4 ff. (Ueberweg-Heinze, Gesch. d. Ph. I, 309). — de praedest. II, 6; III, 4. 5. —

ἅρματος ἡνίοχον, ἢ ὡς νεὼς κυβερνήτην, ὑποληπτέον ἵστασθαι τὸ ὄν, ἐπὶ σωμάτων, ἐπὶ ψυχῶν, ἐπὶ πραγμάτων, ἐπὶ λόγων, ἐπὶ ἀγγέλων, ἐπὶ γῆς, ἐπ' ἀέρος, ἐπ' οὐρανοῦ, ἐπ' αἰσθητικῶν δυνάμεων, ἐπ' ἀοράτων φύσεων, ὅσαπερ θεατὰ καὶ ἀθέατα. Τὸν γὰρ κόσμον ἅπαντα ἐξάψας ἑαυτοῦ καὶ ἀναρτήσας, τὴν τοιαύτην ἡνιοχεῖ φύσιν (de Somniis I. Mang. I. 644). So ergibt sich denn auch für Philo die Frage nach einem Bindeglied zwischen dem einheitlichen, überweltlichen Gott und der vielfachen Welt. Dieses Bindeglied ist der Logos, in welchem die Ideen, die Träger des *κόσμος νοητός* befasst sind (*καθάπερ οὖν ἡ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις, τὴν χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ τὸν αὐτὸν τρόπον οὐθ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον, ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα. Ἐπεὶ τίς ἂν εἴη τῶν δυνάμεων αὐτοῦ τόπος ἕτερος, ὃς γένοιτο ἂν ἱκανὸς, οὐ λέγω πάσας, ἀλλὰ μίαν ἄκρατον ἠντιοῦν δέξασθαί τε καὶ χωρῆσαι* (de mundi opif. Mang. I, 4). Der Logos wird auch als Umfang der Ideen aufgefasst und heisst deshalb oft *ἰδέα ἰδεῶν*. [1])

Plotin.

Nach Philo war die obige Frage für die ganze neuplatonische Philosophie von Wichtigkeit. [2]) Plotin wagt nicht, sie zu lösen, ohne Gott vorher um rechte Einsicht zu bitten. Er findet als Brücke zwischen dem einheitlichen Gott [3]) und der Vielheit der Einzeldinge den *νοῦς*, das Denken, welches als solches schon — es setzt ja ein Subjekt und ein Objekt voraus — ein Vielfaches sein muss, den *εἰκών* jenes *ἕν*, welchem der *κόσμος νοητός*, [4]) die Welt der Begriffe oder Ideen — von Plotin im Anschluss an die Pythagoreer als Zahlen gefasst [5]) — immanent ist. Der Beweggrund zur Hervorbringung des Vielen ist ihm aber nach Plato die in Gott liegende Güte [6]). Jamblichus

Jamblichus.

[1]) cf. Gfrörer, Kritische Geschichte des Urchristentums. I. Philo. 1835. Bes. pp 118, 122, 144, 167, 181. — Zeller, Philosophie der Griechen. III. 2. pp. 363 f. — Ueberweg-Heinze, l. c. I. pp. 277 f. — Soulier, la doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie. Turin. 1876.

[2]) Zeller, l. c. p. 382: „Alles Endliche aus Gott abzuleiten, und diesen selbst doch schlechthin ausser dem Endlichen zu erhalten, ist die Aufgabe, welche die neuplatonische Metaphysik sich gestellt hat."

[3]) Zeller, l. c. p. 424.

[4]) l. c. pp. 473 ff.

[5]) l. c. p. 469.

[6]) Ennead. V, 1, 6 f.; III, 9. cf. Ueberweg-Heinze, l. c. I. p. 297; Heinze, die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. 1872. pp. 307 ff.; H. von Kleist im Philologus. 1882. XLII. 1. pp. 54—71. —

stellt über jenes ἕν „noch ein anderes, schlechthin erstes ἕν, welches jenseits aller Gegensätze liege und auch nicht das Gute sei, sondern als völlig eigenschaftslos auch über dem Guten stehe." Damit geht er einen Schritt hinter Plotin zurück, denn er zerreisst die Verbindung zwischen dem ἕν und dem κόσμος und beseitigt die göttliche Güte als Beweggrund zur Hervorbringung des Vielen [1]).

Proclus.

Proclus findet den Uebergang von Gott zur Welt in den sogenannten Henaden. Diese gehen aus Gott hervor, sie bilden untereinander trotz ihrer Vielheit doch eine Einheit. Also nach Proclus entsteht aus Gott, der ohne jede Beziehung zur Welt ist, nicht unmittelbar die Vielheit, sondern eine Einheit, in welcher nun allerdings die Vielheit der Einzeldinge ihren Grund hat. [2])

Dionysius Areopagita.

Dionysius Areopagita stellt als Brücke von Gott zur Welt die himmlische Hierarchie auf. Die Hierarchie ist „die heilige Ordnung und Wissenschaft der nach der Gottähnlichkeit so viel als möglich strebenden Wirksamkeit, die nach dem Mass der ihr von Gott eingegebenen Erleuchtungen zur Nachahmung Gottes aufgeführt wird". [3]) Der himmlische Hierarch [4]) Christus gründete durch seine Fleischwerdung [5]) die irdische oder kirchliche Hierarchie, deren „Endzweck die Vereinigung der Menschen mit Gott, die Vergöttlichung der Menschheit (θείωσις) ist". [6]) „Die Hierarchie ist also einerseits eine aus Gott hervorgehende (himmlische) andererseits eine zu Gott hinaufführende (kirchliche)". [7])

Maximus Confessor.

Auch Maximus Confessor [8]) stellt einen völlig transscendentalen Gottesbegriff [9]) auf, lässt aber andrerseits nichts in der Welt ohne durch Teilnahme an Gott existent [10]) sein. Die

[1]) cf. Ueberweg-Heinze, l. c. I. p. 304. — Zeller, l. c. p. 621. —

[2]) cf. Ueberweg-Heinze, l. c. l. p. 309. — Zeller, l. c. pp. 716 ff. —

[3]) de coel. hier. III, 1.

[4]) de divin. nomin. c. 1.

[5]) l. c. II, 9; ep. III. ad Gajum.

[6]) Bach, l. c. p. 8. — cf. de eccl. hier. V, 2; II, 1; I, 3.

[7]) Christlieb, l. c. p. 97.

[8]) cf. Christlieb, l. c. pp. 105—111; bes. Bach, l. c. pp. 15—49. — cf. Staudenmaier, l. c. pp. 291 f.

[9]) Scholia in Gregorium Theologum, im Anhang zur ed. Oxford. von Erigena, de div. nat. p. 14: *τὸν αὐτὸν μὲν ἀπείρως δὲ ἑαυτὸν ὑπεροχῇ ἄφραστον ὄντα καὶ ἀκατανόητον καὶ πάσης ἐπέκεινα κτίσεως.*

[10]) l. c. *εἰς ἑαυτὸν τὰ πάντα ἀνακεφαλαιούμενον* (sc. *θεόν*), *καθ' ὃν τό τε εἶναι καὶ το διαμένειν καὶ ἐξ οὗ τὰ γεγονότα ὡς γέγονε μετέχει θεοῦ, πάντα γὰρ μετέχει διὰ τὸ ἐκ θεοῦ γεγενῆσθαι ἀναλόγως θεοῦ.*

Brücke zwischen Gott und Welt ist auch hier der Logos. „Der Logos ist alles Geschaffenen ewiger Urgrund und Endzweck. Alles wahre Sein besteht in ihm als schöpferischem Grunde des Seienden, und in diesem Grunde ist das Seiende ein Ewiges. Wie Alles von ihm ausgeht, so führt er auch Alles wieder zu sich zurück. In ihm ist alle Bewegung geschaffen und er ist alles Bewegten Endziel von Anfang, ehe es Bewegung in Zeit und Raum, also Geschaffenes gab". [1])

Johannes Scotus Erigena.

Johannes Scotus Erigena nun, auf den Schultern der Genannten unmittelbar oder mittelbar stehend, bildet zwischen der Einheit des transscendenten Gottes und der Vielheit der Erscheinungswesen folgende Brücke:

Gott ist Einheit. Mit Gott ist wesensgleich der Sohn, den er aus sich zeugt, sein Wort, die Weisheit, der Logos. In ihm schafft Gott die transscendenten causae primordiales, die der aus Gott durch den Sohn hervorgehende heilige Geist in die Einzelwirkungen der Erscheinungswelt umsetzt. Diese ist also in ihrem Princip, d. h. in Gott Einheit. [2]) Denn „wenn der Sohn im Vater ist, muss Alles, was im Sohne gemacht worden ist, im Vater sein. Denn es widerstrebt der Vernunft, zu sagen, nur der Sohn selbst sei im Vater, das aber, was der Vater im Sohne macht, sei nicht im Vater. Ähnlich wird das, was der heilige Geist nährt und verteilt, vom Vater aus dem Sohne genährt und verteilt". [3]) Aber auch thatsächlich ist die Erscheinungswelt (vor dem Eintritt der Sünde!) Einheit im Menschen, in welchem alle Einzelwesen zur Einheit verbunden sind.

Schon aus dem Angeführten, sowie daraus, dass an einer anderen Stelle der Logos Princip und Ende der Welt genannt wird, [4]) wie oben Gott selbst, erhellt, dass der Logos die Haupt-

[1]) Bach, l. c. p. 15. —

[2]) de div. nat. I, 11: (Deus) est igitur (omnium) principium medium et finis. Principium, quia ex se sunt omnia quae essentiam participant; medium autem, quia in ipso, et per ipsum subsistunt atque moventur; finis vero, quia ad ipsum moventur quietem motus sui suaeque perfectionis stabilitatem quaerentia.

[3]) l. c. III, 17: Si Filius in Patre est, omne quod in Filio factum est, in Patre esse necesse est. Nam rationi non convenit, ut intelligamus Filium ipsum solum in Patre, ea vero quae Pater in Filio facit, in Patre non esse. Similiter quod Spiritus sanctus nutrit et distribuit, a Patre e Filio nutritur.

[4]) l. c. V, 20: Universalis totius creaturae finis Dei verbum est. Principium itaque et finis mundi in verbo Dei subsistunt. — Erigena fährt hier in unlogischer Schlussfolge, die im Weiteren berührt werden wird, fort: et, ut apertius dicam ipsum verbum sunt; ebenso nennt er Gott das All, weil

rolle bei der Vermittlung zwischen Gott und Welt spielt. So soll denn die folgende Untersuchung dazu dienen, den Logosbegriff Erigenas klar zu stellen.

Der Logos hat bei Erigena eine doppelte Bedeutung, einmal bei dem Ausgange der Einzelwesen aus Gott, dann bei der Zurückführung derselben zu Gott. Demgemäss werden wir zunächst zu handeln haben vom Logos als der Brücke von der Einheit Gottes zur Vielheit der Welt und dann vom Logos als der Brücke von der Vielheit der Welt zur Einheit Gottes, oder zunächst vom Logos als dem weltschöpferischen und dann vom Logos als dem welterlösenden Princip.

I. Der Logos als das weltschöpferische Princip.

A. Das Verhältnis des Logos zu Gott.

In der Einheit Gottes subsistirt eine Dreiheit.

Über allen Ursachen steht Eine Allursache, die causa omnium, Gott. Gott ist Einheit. In seiner Einheit subsistirt aber eine Dreiheit: „es ist eine Ursache in drei Ursachen und drei in einer." Diesen Satz leitet Erigena aus dem christlichen Trinitätsdogma ab und mit demselben will er dieses nur philosophisch ausdrücken. Das bekennt er selbst, wenn er sagt: „Wenn Gott die Ursache von Allem ist, folgt daraus nicht, dass auch die Ursache von Allem als Gott erkannt wird? Ist

in ihm Alles ist. In dieser Doktrin bekennt er sich ausdrücklich als Anhänger der Lehre des Dion. Areop., wenn er in der dedicatio ad Maximi scholia (Floss, p. 1195. B) sagt: — ut ea quidem, quae nobis maxime obstrusa in praedictis beati Dionysii libris, ant vix pervia, sensusque nostros fugere videbantur, aperiret, sapientissimo praefato Maximo lucidissime explanante. Exempli gratia, ut pauca de pluribus dicam, quomodo causa omnium, quae Deus est, una sit simplex et multiplex: qualis sit processio, id est multiplicatio divinae bonitatis per omnia, quae sunt, — et iterum, ejusdem, divinae videlicet, bonitatis qualis sit reversio, id est congregatio per eosdem gradus ab infinita eorum, quae sunt, variaque multiplicatione usque ad simplicissimam omnium unitatem, quae in Deo est et Deus est; ita ut Deus omnia sit et omnia Deus sint. — Auf diesem falschen Schluss basirt sich im Grunde genommen die gegen Erigena erhobene Anklage auf Pantheismus. (Schmid, der Mysticismus des Mittelalters. Jena. 1824. pp. 123 ff.; Möller, l. c. pp. 88 ff.) — Erst in der jüngsten und reifsten seiner Schriften, der homilia in prol. evang. sec. Joan. (Floss, p. 287. A) hält Erigena Gott und den Sohn als Princip der Welt auseinander, indem er sagt: Principium, ex quo omnia, Pater est; principium, per quod omnia, Filius est. —

aber Gott Ursache und die Ursache Gott, folgt dann nicht, dass Alles, was wir von Gott glauben müssen, ebenso unbedingt von der Ursache gelten muss? Denn wenn der katholische Glaube bekennt, dass der Eine Gott in drei durch sich seienden Bestandheiten da sei, was steht dann im Wege, ebenso zu sagen, dass die Eine, durch sich seiende Ursache in drei durch sich bestehenden Ursachen bestehe? — Es ist also Eine Ursache in drei Ursachen, und drei in einer." [1])

In der Einen Allursache subsistiren drei Ursachen.

Jede der drei Ursachen hat aber ihre unterschiedliche Wirksamkeit: „Siehst du, wie die Theologie den einzelnen Bestandheiten oder Personen der göttlichen Güte ihre Eigentümlichkeiten gibt? Den Vater lässt sie nämlich Alles thun; im Worte lässt sie allgemein, wesenhaft und einfach alle uranfänglichen Ursachen der Dinge ewig entstehen; den Geist lässt sie die im Worte entstandenen uranfänglichen Ursachen keimkräftig in ihre Wirkungen verteilen".[2]) Da diese drei Ursachen aber Eine sind in der Allursache, so sind auch ihre Wirksamkeiten Eine in der Allwirksamkeit. Ihr Wirken ist gleichfalls ein einheitliches.[3])

---

[1]) de div. nat. II, 29: Si Deus causa omnium est, nonne sequitur, ut et causa omnium Deus cognoscatur? At si Deus causa et causa Deus, nonne consequens est, ut et omne quod de Deo credere debemus, similiter sine ulla discrepantia de causa non dubitemus intelligere? Nam si unum Deum per se existentem in tribus substantiis per se subsistentibus fides fatetur catholica, quid obstat, ne similiter dicamus unam causam per se existentem in tribus causis per se subsistentibus? — est igitur una causa in tribus causis et tres in una.

[2]) de div. nat. II, 22: Videsne igitur, quomodo theologia singulis divinae bonitatis substantiis seu personis suas veluti proprietates dare intelligitur? Patri enim dat omnia facere, verbo dat, omnes in ipso universaliter, essentialiter, simpliciter primordiales causas aeternaliter fieri; Spiritui dat ipsas primordiales causas in Verbo factas in effectus suos fecundatas distribuere, hoc est, in genera et species, numeros differentiasque etc.

[3]) l. c. III, 17: Quamvis enim divina operatio, in qua condita sunt omnia, tripliciter sacra Scriptura perhibente a theologis consideretur; Pater enim facit, in Filio fiunt, Spiritu sancto distribunutur: una tamen atque eadem summae sanctaeque Trinitatis est operatio. Quod enim Pater facit, et Filius facit, et quod in Filio factum est, in Patre et Spiritu sancto factum est. Siquidem si Filius in Patre est, omne quod in Filio factum est, in Patre esse necesse est. Nam rationi non convenit, Filium ipsum solum in Patre, ea vero, quae Pater in Filio facit, in Patre non esse. Similiter, quod Spiritus sanctus nutrit et distribuit, a Patre e Filio nutritur et distribuitur. cf. l. c. II, 19. 20. 22. 24. 32. 34. —

Verhältnis zum christlichen Trinitätsdogma.

Hieraus erhellt deutlich das Interesse, welches Erigena an dem christlichen Trinitätsdogma hat: es soll dazu dienen, die Einheit der Allursache mit den Einzelursachen, welche im Sohne geschaffen sind, und mit den Einzelwirkungen, welche durch den heiligen Geist geschehen, zu stützen.[1]) Wie im Einzelnen Erigena sich das Trinitätsdogma gestaltet, braucht hier nicht nachgewiesen zu werden, da es in keinem weiteren Bezuge zu unserer Aufgabe steht.[2])

Der Logos ist eins mit Gottes Wesen, also Einheit; in ihm ist die Welt geschaffen, also auch Vielheit.

Wenn nun also der Sohn eins mit Gott ist, so bleibt das, was Gott im Sohne, d. h. in seinem Worte[3]) oder seiner Weisheit und Kraft[4]) schafft, Einheit; denn es bleibt in Gott,[5]) und Gott ist Einheit. Im Sohne oder in seinem Worte, im Logos, schafft nun aber Gott das vielfache All.[6])

---

[1]) l. c. I, 13: Unam enim ineffabilem omnium causam unumque principium simplex atque individuum universaleque, quantum divino spiritu illuminati sunt, contemplantes unitatem dixerunt. Iterum ipsam unitatem non in singularitate quadam et sterilitate, sed mirabili fertilique multiplicitate contuentes, tres substantias intellexerunt; ingenitam scilicet genitamque et procedentem.

[2]) cf. Taillandier, Scot Erigène. Strasbourg-Paris. 1843. p. 108; Kaulich, das speculative System des J. S. E. Prag. 1860. p. 34. — Christlieb, l. c. pp. 178 ff. — Huber, l. c. pp. 195 ff. — Hoffmann, der Gottes- und Schöpfungsbegriff des J S. E. Jena. 1870. pp. 20 ff. — Bach, l. c. pp. 271 ff.

[3]) de div. nat. II, 24: — pater opifex omnium omnipotens, quaecunque in arte sua, quae est ipsius sapientia et virtus, in verbo suo, in unigenito Filio —; l. c. III, 9: Unigenitus Dei Filius et verbum est, et ratio, et causa. Verbum quidem, quia per ipsum Deus Pater dixit fieri omnia, immo etiam ipse est Patris dicere, et dictio, et sermo.

[4]) l. c. II, 22. 24; III, 5 al.

[5]) Zum Vergleich und Beweis hierfür führt Erigena l. c. III, 8 an, dass alle Zahlen in der Einheit und alle Linien im Mittelpunkte als in einer Einheit enthalten seien: Totius ergo creaturae universitatem aeternam esse in verbo Dei manifestum est. Disc. Huic conclusioni contradicere non valeo, dum sine ulla ambiguitate considero, omnes numeros in monade, et omnes lineas in centro aeternaliter et uniformiter subsistere. Et quamvis actu et opere numerantis et lineantis, in varias numerorum species figurasque formentur, semper tamen in principiis suis, in monade dico et centro, uniformiter permanent, nec unquam sine eis principia intelliguntur fuisse, nec in ipsis principiis fieri inchoasse, et dum ab eis multipliciter profluunt, uniformi tamen ratione aeterno atque incommutabili statu in eis esse non desinunt. — cf. l. c. III, 1. 5.

[6]) Besonders homil. in prol. ev. sec. Joan. p. 287. C. D. betont Erigena bei Erklärung von ev. Joan. 1,3: *πάντα δἰ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν*, dass Alles im Logos geschaffen sei: Et ne forte existimares eorum, quae sunt, quaedam quidem per ipsum Dei verbum facta esse, quaedam vero extra ipsum aut facta aut existentia per semetipsa, ita ut non omnia, quae sunt. et quae non sunt, ad unum principium referantur, conclusionem totius theologiae subdidit (sc. Joannes): et sine ipso factum est nihil; hoc est: nihil extra ipsum est factum, quia ipse ambit, intra se comprehendens omnia, et nihil ei coaeternum vel consubstantiale intelligitur vel coessentiale, praeter suum Patrem et suum Spiritum a Patre per ipsum procedentem.

Dieses ist mithin im Worte Einheit[1]) und das Wort „bleibt in sich selbst vielfach und einfach, da in ihm Alles Eins ist“,[2]) es ist sowohl Einheit als Vielheit, einfach als vielfach: „Der einfache und in sich unendlich vielfache schöpferische Grund und die Ursache des geschaffenen Alls ist das Wort Gottes, oder auch umgekehrt: Gottes Wort ist der einfache und in sich unendlich vielfache Grund und die schöpferische Ursache des geschaffenen Alls. Einfach deshalb, weil die Gesammtheit aller Dinge in ihm ein Unteilbares und Untrennbares ist; gewiss also ist das Wort Gottes die unteilbare und untrennbare Einheit von Allem, weil es selber Alles ist. Vielfach aber mag es nicht mit Unrecht heissen, weil es durch Alles sich ins Unendliche ergiesst, und diese Ergiessung selbst der Bestand von Allem ist“.[3]) Somit ist der Logos, zugleich Einheit und Vielheit, die Brücke von dem einheitlichen Gott zu dem vielfachen All.[4])

---

[1]) homil. in prol. ev. sec. Joan. p. 288. C.: Omnia quae per ipsum facta sunt, in ipso — unum sunt.

[2]) de div. nat. III, 9: Manet in se ipso universaliter et simpliciter, quoniam in ipso unum sunt omnia.

[3]) l. c.: Simplex et in se infinite multiplex creatrix universitatis conditae ratio et causa Dei verbum est. Ac sic recurreret, Dei verbum est simplex et in se infinite multiplex creatrix universitatis conditae et ratio et causa. Simplex quidem quia rerum omnium universitas in ipso unum individuum et inseparabile est; vel certe individua et inseparabilis unitas omnium Dei verbum est, quoniam ipsum omnia est. Multiplex vero non immerito intelligitur esse, quoniam per omnia in infinitum diffunditur et ipsa diffusio subsistentia omnium est.

[4]) Die Ähnlichkeit des Gesagten mit der Lehre Plotin's ist unverkennbar. Dem Worte bei Erigena entspricht der aus dem *ἕν* gezeugte *νοῦς*, der als Erkennender und Erkannter die *ἑτερότης* an sich hat, obwohl er in der Selbsterkenntnis wiederum Einheit ist. Auch der Ausdruck des Ausfliessens findet sich bereits bei Plotin, Ennead. V, 2,1: *ὃν γὰρ τέλειον οἷον ὑπερεῤῥύη καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο.* cf. Möller, l. c. p. 62. — Auch Jamblichus lehrte eine Einheit, die zwischen der absoluten Einheit und der Vielheit in der Mitte stehe. cf. Zeller, l. c. III. 2. pp. 620 ff. — Über Erigenas durch Origenes vermitteltes Verhältnis zu Philo cf. Christlieb, l. c. p. 227.

Persönlichkeit des Logos.

Eine Frage muss noch, bevor wir zu dem Verhältnis des Logos zur Welt übergehen, nach dem Bisherigen berührt werden: die Frage nach der Persönlichkeit des Logos. Sicherlich ist aus der Bezeichnung unigenitum verbum, unigenitus Filius oder aus Ausdrücken, wie generatio verbi noch nicht mit Bestimmtheit darauf zu schliessen, dass Erigena sich den Logos persönlich gedacht habe.[1]) Die divina natura ist ja plus quam persona[2]) und die göttliche Zeugung geht über menschliche Begriffe: „Vermag doch kein Mensch und keine der himmlischen Kräfte zu erkennen, wie und von welcher Art die Zeugung des Wortes vom Vater sei, sowie auch keiner der Menschen oder Engel weiss, was oder wer es ist, der gezeugt hat, oder wer oder was es ist, das gezeugt worden ist. Nur allein, wer gezeugt hat, weiss auch selber, was er gezeugt hat, und wie dasselbe gezeugt worden; und nur, wer gezeugt hat, weiss auch allein, was er selber ist und, wie er gezeugt hat, was er aus sich gezeugt hat. Ebenso weiss das Gezeugte, was es selber ist und wie es gezeugt ist und weiss auch von seinem Erzeuger, wer und was er ist.“ [1]) Es ist wohl anzunehmen, dass Erigena sich die Frage nach der Persönlichkeit des Logos überhaupt gar nicht vorgelegt hat. Hieraus, und nur hieraus erklärt sich das sich im Weiteren ergebende Nebeneinander einiger Aussagen über den Logos, die uns, wenn wir jene Frage dabei in Betracht ziehen, allerdings als sich widersprechend erscheinen.[2])

[1]) Ebensowenig, wie man in entgegengesetzter Weise Müller in seiner oben genannten, völlig tendenziösen Schrift beistimmen kann, wenn er pp. 102 f. sagt: „Ein Wesen, das begehrt und einer eigenen Bewegung fähig ist, besitzt offenbar eine eigene individuelle Natur, und ein eigenes Princip der Bewegung. Dass die Ideen zu keinem Anderen sich hinbewegen, davon ist nach Erigena der Grund, dass sie kein Anderes begehren, wie er es sogleich noch bestimmter sagt: „„Denn stets begehren sie die eine Form, welche alle verlangen, das Wort des Vaters. Zu ihm gewendet werden sie gebildet und verlassen nie ihre Bildung.““ Mit eigenem Leben also und eigener Beweglichkeit begabt, wenden sie sich unablässig nach dem Worte und schöpfen aus ihm ihre Gestalt. Von ihrem Verhalten zu der von ihnen geschaffenen Ordnung der niedern Dinge heisst es weiter: „„Die Ursachen der Orte und Zeiten liegen in ihnen; die niederen Ordnungen der Dinge werden also von ihnen erschaffen. Dass sie dieselben an sich ziehen, um, wie sie, das eine Princip aller Dinge zu begehren. Sie aber blicken niemals auf die Dinge herab, die unter ihnen sind, ihre Blicke sind unverwandt auf ihre höhere Form gerichtet, von der sie unablässig ihre Gestalt empfangen.““ Unverkennbar erscheinen die Ideen in dieser Theorie als Demiurgen, welche die niederen Ordnungen der Dinge schaffen, indem sie selbst stets nach oben, und zu ihrem Princip gewendet sind. Ja, Erigena geht noch weiter, und wie er sie mit Begierde und Bewegungskraft ausgestattet hat, begabt er sie auch mit eigener Intelligenz. „„Durch sich selbst, sagt er, sind sie ungestaltet, sie erkennen aber, dass sie in ihrer allgemeinen Form, im Worte nämlich, vollkommen gegründet sind.““ Diese ganze Theorie von den Ideen ist weder den Lehren der Kirche noch den Schriften der Väter, sondern offenbar dem System der Neuplatoniker entlehnt. Und wollte jemand aus diesen Principien die Consequenzen noch weiter verfolgen, so würde es leicht sein, eine Art christlichen Polytheismus daraus zu deduciren“.

[2]) de div. nat. II, 20.

B. Das Verhältnis des Logos zur Welt.

Im Logos ist AllesEinheit; also: „Der Logos ist die Einheit von Allem.“

Das, was Gott im Logos schafft, ist wie wir oben sahen, im Logos Einheit, weil es im Logos ist, der Logos aber in Gott und göttlicher Natur, also selbst Einheit ist. Nun hat aber Gott Alles, was ausser ihm ist, oder vielmehr Alles überhaupt, was ist — denn von Gott kann man ja das Sein nicht in demselben Sinne als vom All aussagen, da er mehr als Sein ist[3]) — im Logos geschaffen. Alles ist also Einheit im Logos. Das ist ein Satz, der als Schlussfolge aus dem Bisherigen nicht angefochten werden kann. Als gleichbedeutend damit stellt nun aber Erigena — und das ist eine Erschleichung — den Satz hin: Der Logos ist die Einheit von Allem.

Das, was ein Accidens des Logos war, wird zu seiner

[1]) de div. nat. II, 20: Nullus quippe hominum, nulla caelestium virtutum generationem verbi a Patre potest cognoscere, quomodo vel qualis est; sicut nemo novit hominum vel angelorum, quid est vel quis, qui genuit, et quis est vel quid est, quod genitum est; sed solus novit quid genuit, qui genuit, et quomodo genitum est, quod genitum est, et qui genuit, novit se ipsum, quid est, et quomodo, et qualiter genuit, quod de se genuit; similiter quod genitum est, novit se ipsum, quid est, et quomodo et qualiter genitum est, et novit eum, qui se genuit, quis et quid est.

[2]) Ähnliches zeigt sich bei Philo, der jene Frage sich wahrscheinlich auch nicht vorgelegt hat (cf. Zeller, l. c. III. 2. p. 329). Dass Erigena den Logos als inkarnirten und erhöhten sich als Person vorgestellt habe, versteht sich von selbst und ergibt sich zur Genüge aus dem tief empfundenen Gebete zu ihm (de div. nat. V. 38).

[3]) de div. nat. I, 14: Non enim proprie, sed translative dicitur essentia, veritas, sapientia ceteraque hujus modi; sed superessentialis, plus quam veritas, plus quam sapientia et similia dicitur.

Substanz gemacht.[1]) Denn es ist wohl eine richtige Consequenz der Sätze Erigenas, zu sagen: ‚multiplex adunatio omnium creaturarum — in verbo Dei unigenito (est), in quo et facta sunt et subsistunt omnia‘,[2]) oder ‚rerum omnium universitatis in ipso unum individuum et inseparabile est‘.[3]) Aber es ist durchaus nicht dasselbe, wenn man sagt — und doch fügt Erigena dies mit ‚vel recte‘ an die eben angeführten Worte an — ‚individua et inseparabilis unitas omnium Dei verbum est, quoniam ipsum omnia est‘.[4]) Aber gerade an diesem Satze hat Erigena ein hohes Interesse. In ihm erblickt er die eigentliche Lösung seiner Aufgabe, nur schade, dass ihm das Fehlerhafte derselben entgangen ist! Würde nämlich Erigena das All zu einer Einheit innerhalb des Logos zusammenfassen, ohne den

[1]) Diesem Fehler begegnen wir bei Erigena öfters und zwar an Hauptpunkten seines Systems. Er geht hervor aus dem Streben, die Einfachheit des göttlichen Wesens zu wahren. Weil Gott einfach ist, so kann nichts in ihm sein, was er nicht selbst sei. Thut Gott etwas, so ist das Thun in Gott, aber nicht als etwas von Gott selbst, von seinem Sein verschiedenes; sonst wäre in Gott ein Zweifaches. Aber ‚Deus numerum in se non recipit, quoniam solus innumerabilis est, et numerus sine numero, et supra omnem numerum causa omnium numerorum‘ — ein Raisonnement, das obwohl in dem Dialog de div. nat. I, 72 klar zu Tage liegend, von Anders, Darstellung und Kritik der Ansicht von J. S. E., dass die Kategorien nicht auf Gott anwendbar seien. Sorau. N. L. 1877. p. 21 ganz unberücksichtigt gelassen worden ist. So kommt Erigena zu dem Schlusse: Cum ergo audimus, Deum omnia facere, nil aliud debemus intelligere, quam Deum in omnibus esse, hoc est, essentiam omnium subsistere (l. c. I. 72). Das gilt aber nicht blos von dem facere, sondern ganz allgemein: Verbi gratia, dum audimus, Deum velle, et amare, aut diligere, videre, audire ceteraque verba, quae de eo praedicari possunt, nil aliud oportet nos cogitare nisi ineffabilem ipsius essentiam atque virtutem connaturalibus nobis significationibus suaderi (l. c. I, 73). Das ist die Quelle von Erigenas Pantheismus. Von grundlegender Bedeutung ist diese Schlussfolge auch für seine Prädestinationslehre; cf. de praed. II, 1: Age jam! Si omne quod in Deo est, Deus est; voluntas autem Dei in Deo est: Deus est igitur Dei voluntas. Non enim aliud est ei esse et velle, sed quod est esse, hoc est et velle. Proinde si voluntas Dei libera est; aliter enim credere impium est: libera vero voluntas omni caret necessitate: igitur nulla necessitas voluntatem Dei possidet. Atqui quicquid de divina voluntate sane intelligitur, de ejus quoque praedestinatione necesse est similiter intelligatur. Expulsa est autem omnis necessitas a divina voluntate. Igitur expulsa est ab ejus praedestinatione. cf. Huber, l. c. p. 210.

[2]) de div. nat. V, 23.

[3]) l. c. III, 9.

[4]) cf. II, 19; III, 8. 21. Zu dem gerade hier mit Notwendigkeit hervortretenden Pantheismus cf. n. 1.

Logos selbst zur Einheit des Alles zu machen, dann müsste ja neben jenem zur Einheit zusammengefassten All noch irgend etwas Anderes im Logos sein, der Logos wäre selbst kein simplex, sondern nur multiplex und könnte mithin nicht als Brücke zwischen der simplicitas Dei und der multiplicitas universitatis dienen können. Auch von hier aus wird übrigens die oben angeregte Frage nach der Persönlichkeit des Logos beleuchtet: ein Logos, der das All zusammenfassend repräsentiert, kann kaum als persönlich gelten.

Im Logos sind die causae primordiales.

Alles ist also im Logos, und zwar causaliter: Gott schuf in ihm die Gründe des Alls,[1]) die causae primordiales. Mit dieser Lehre steht Erigena, wie er selbst ausdrücklich bekennt, zunächst ganz auf dem Boden des Neuplatonismus[2]): „Die uranfänglichen Ursachen sind das, was die Griechen Ideen nennen, das heisst die ewigen Arten und Formen und unveränderlichen Gründe, nach welchen und in welchen die sichtbare und unsichtbare Welt gebildet und gelenkt wird. Deshalb sind sie verdientermassen von den Weisen der Griechen πρωτότυπα genannt worden, d. h. Ur- und Musterbilder, welche der Vater im Sohne gemacht hat und durch den heiligen Geist in ihre Wirkungen verteilt und vervielfältigt. Auch προορίσματα werden sie genannt, d. h. Vorherbestimmungen; denn in ihnen ist, was nur immer durch die göttliche Klugheit geschieht, geschehen ist und geschehen wird, zugleich und auf einmal und in unveränderlicher Weise vorherbestimmt worden. Denn nichts entsteht in der sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung auf natürliche Weise, ausser was darin vor allen Zeiten und Orten vorherbestimmt und geordnet ist. Auch θεῖα θελήματα, d. h. göttliche Willensbestimmungen pflegen sie von den Philosophen genannt zu werden, da ja Gott alles, was er nur immer hat machen wollen, in ihnen uranfänglich und ursächlich gemacht hat, und in ihnen vor Ewigkeit geschehen ist, was geschehen wird“.[3])

[1]) de div. nat. III, 14: In causa omnia, quorum causa est, causaliter et primordialiter subsistunt.

[2]) Erigena beruft sich in dieser Lehre vornehmlich auf Dion. Areop. (de div. nat. II, 36). cf. Kanakis, l. c. p. 19.

[3]) de div. nat. II, 36: causae primordiales sunt, quas Graeci ideas vocant, hoc est species vel formas aeternas et incommutabiles rationes, secundum quas et in quibus visibilis et invisibilis mundus formatur et regitur. Ideoque a Graecorum sapientibus πρωτότυπα appellari meruerunt, hoc est principalia exempla, quae Pater in Filio fecit, et per Spiritum sanctum in

Soll nun aber der Logosbegriff seinen Zweck innerhalb des Systems Erigenas erfüllen, so ist zweierlei zu erweisen: Erstens, die Ewigkeit der causae primordiales im Logos — der Logos soll ja, wie Erigena (wenn auch ohne Recht) erschloss, die einheitliche Gesammtheit des Universums in seinen causae primordiales sein; der Logos ist aber ewig als das gezeugte Wort Gottes [1]); mithin müssen auch die causae primordiales als ewig erwiesen werden — und zweitens, die Realität der causae primordiales.

Die cc. pp. sind ewig im Logos.

Dass die Welt, mithin auch ihre cc. pp., ewig ist — abgesehen noch von ihrer Subsistenz im Logos —, folgt schon daraus, dass Erigena [2]) Gottes Sein und Handeln für identisch erklärt: „Was Gott als ein Geschehensollendes sieht, geschieht ohne irgend welchen Verzug [3]). Wenn aber sein Wille auch sein Sehen und sein Sehen zugleich sein Wille ist [4]), so geschieht Alles, was er will, dass geschehe, ohne jede Zwischenzeit. Wenn er aber Alles, was er will, dass geschehe, als ein Geschehensollendes sieht, und wenn das, was er will und sieht, nicht ausser ihm, sondern in ihm ist, in ihm selber aber Nichts

effectus suos dividit atque multiplicat. προορίσματα quoque vocantur, id est praedestinationes; in ipsis enim, quaecunque divina prudentia et fiunt et facta sunt et futura sunt, simul et semel et incommutabiliter praedestinata sunt. Nil enim naturaliter in creatura visibili et invisibili oritur, praeter quod in eis ante omnia tempora et loca praedefinitum et praeordinatum est. Item a philosophis θεία θελήματα, id est divinae voluntates nominari solent, quoniam omnia quaecunque voluit Deus facere, in ipsis primordialiter et causaliter fecit et quae futura sunt, in eis ante saecula facta sunt. cf. de div. nat. II, 2; III, 1.

[1]) Zu beachten ist hier als an einer Hauptstelle die Verquickung von Theologie, genauer christlicher Theologie und Philosophie!

[2]) cf. oben p. 16 n. 1.

[3]) Mit dem hiergegen streitenden biblischen Schöpfungsbericht findet sich Erigena durch die Behauptung ab, „dass Alles, was Moses auf diese Weise nacheinander erzählt, nicht ein zeitlicher, in der Succession sich vollziehender Akt sei, sondern ein ewiger und simultaner“ (Huber, l. c. p. 219); cf. de div. nat. III, 31: Non enim semel simul (Moyses) potuit narrare, quod semel et simul Deus potuit facere. Siquidem et nos, qui adhuc in tenebris ignorantiae palpebrantes lucem veritatis conamur aspicere, non omne, quod simul mente concipimus, verbis explanare valemus; omnis namque ars, in animo sapientis universaliter formata, diversis literarum et syllabarum, dictionumque temporalibus morulis, necessarie particulariter ordinateque in aures discentium diffunditur.

[4]) Denn Beides ist Gottes esse cf. oben p. 16 n. 1.

ist, so folgt daraus, dass er Alles, was er sieht und will, als gleich ewig mit ihm denkt, da ja sein Wille und Sehen mit seiner Wesenheit eins sind“.[1])

Es gilt nun aber zu erweisen, dass die cc. pp. im Logos ewig sind! Entweder sind die cc. pp. — von dieser Alternative geht Erigena aus — im Logos geworden, und zwar, wie die Schrift lehrt, aus Nichts, oder sie sind immer in ihm gewesen. Eins schliesst das Andere aus: „Es widerspricht der Vernunft, dass das, was immer gewesen ist, angefangen habe aus Nichts zu werden“.[2]) Waren die cc. pp. immer im Logos, so gab es keine Zeit, wo sie nicht darin waren, ebenso wie, wenn sie nicht immer im Logos gewesen wären, es eine Zeit gegeben hätte, wo der Logos nicht da war.[3]) Auch hier wieder tritt die, wie oben gezeigt, fehlerhaft erschlossene Identität der Welt in ihren cc. pp. mit dem Logos hervor!

Die Alternative liesse sich nur durch die Behauptung vereinigen und so aufheben: Das Nichts ist immer gewesen und die cc. pp. sind immer daraus geworden. Da entsteht jedoch die Frage: Wo war das Nichts immer? Entweder innerhalb — also identisch mit dem Logos — oder ausserhalb des Logos.[4]) Wäre es innerhalb des Logos als subsistent und selbst als c. p. zu denken, deren Wirkungen alle übrigen cc. pp. wären, so

[1]) de div. nat. III, 17: Fit enim nulla mora interposita quod videt faciendum. At si voluntas ejus visio ejus est, et visio voluntas, omne quod vult fieri, subtracto omni intervallo fit. At si omne quod vult fieri et faciendum videt, et non extra se est, quod vult et videt, sed in se, nihilque in ipso est, quod ipse est, quod ipse non sit, sequitur, ut omne quod videt et vult, coaeternum ei intelligatur, si voluntas illius et visio et essentia unum est. — cf. Huber, l. c. pp. 216 ff.

[2]) l. c. III, 14: Non enim rationi convenit, ea quae semper erant, de nihilo fieri inchoasse.

[3]) l. c.: Restat ergo, ut quaeramus de ipsis primordialibus causis, utrum in verbo Dei de nihilo sunt factae an semper in eo erant. Et si semper in eo erant, non erat, quando non erant, sicut illud verbum, in quo erant, non erat, quando non erant. Et si semper in eo verbo erant, quomodo in ipso de nihilo factae sunt?

[4]) l. c.: Et si quis dixerit, illud nihil, de quo factae sunt, semper erat, et semper de eo factae sunt, quaeretur ab illo, ubi semper erat illud nihil? Utrum in verbo Dei, in quo omnia subsistunt, an per se extra verbum? — cf. im Vorhergehenden: Necessario sequetur, ut aut verbum Dei nihil sit, in quo pater omnia fecit —; aut extra verbum causa quaedam ponetur, quae nihil dicitur, de qua Deus omnia fecit, et in qua omnia, priusquam fierent, constituit.

wäre es „nicht ein Nichts, sondern etwas Grosses".[1]) Ist es aber ausserhalb des Logos zu denken, in welchem doch Gott Alles geschaffen hat, so wäre ausser dem von Gott geschaffenen All noch etwas zu setzen, was nicht von Gott wäre.[2]) So aber geriete man auf einen manichäischen Dualismus, eine ‚delusio', welche „das Licht der Wahrheit verscheucht, das verkündigt, dass aus Einem Urgrund Alles stamme";[3]) auch dann ist kein Grund vorhanden, warum diese Ursache „Nichts heisst; denn eher möchte ich sagen, sie sei Alles, als Nichts. Denn in der Ursache besteht ja Alles, dessen Ursache sie ist, ursächlich und uranfänglich".[4]) So bleibt denn nur übrig zu sagen: Die cc. pp. sind im Logos aus Nichts **geworden.**

Wie ist dies aber mit dem Satze, dass Alles ewig im Logos gegründet ist, in Einklang zu bringen? Diese Frage beantwortet Erigena auf freilich unbefriedigende Art unter Zuhilfenahme der apophatischen und kataphatischen Betrachtungsweise.[5]) Alles ist aus dem Zustande des Nichtseins in den Zustand des Seins übergegangen: erat, quando non erant.[6]) Dieses Nichtsein ist jedoch nicht absolut zu verstehen, sondern es ist wohl ein Sein,

[1]) l. c.: Non ergo nihil, sed magnum aliquid erat.

[2]) l. c.: Si vero extra verbum per se putaverit nihil, duo principia sibi invicem adversa, sicut unus Manichaeorum, aestimabitur fingere.

[3]) l. c.: Quas omnes delusiones lux veritatis expulit, ab uno principio omnia esse praedicans, et nil in natura rerum visibilium et invisibilium inveniri, quoquo modo generationis in speciem propriam erumpat, quod in verbo Dei unigenito aeternaliter non constat substitui, in quo omnia unum sunt. — cf. l. c. III, 5, wo Erigena ausdrücklich ein Nichts als einen ausser Gott bestehenden gestaltlosen Stoff abweist (cf. I, 13; III, 14).

[4]) l. c. III, 14: Et si ita est, qua ratione dicitur nihil, non video. Prius siquidem dixerim eam omnia esse, quam nihil. In causa namque omnia, quorum causa est, causaliter et primordialiter subsistunt.

[5]) Es ist interessant, zu beobachten, wie Erigena immer als letzten Ausweg die apophatische und kataphatische Ausdrucksweise benutzt. Die Frage nach der Ewigkeit der Einzeldinge konnte er, ohne jenen Weg zu betreten, aber auch doppelseitig beantworten. Omnis creatura incipit esse, quia erat, quando non erat: erat in causis, quando non erat in effectibus (l. c. II, 21). Diese Lösung wäre bei der Frage nach der Ewigkeit der cc. pp. nicht möglich gewesen, Erigena hätte denn den Logos als die causa der cc. pp. auffassen müssen. Diese ist aber nicht der Logos, sondern der Vater (l. c. II, 22).

[6]) l. c. III, 15: Nil aliud datur intelligi, dum audimus, omnia de nihilo creari, nisi quia erat, quando non erant. Ideoque non incongrue dicimus, semper erant, semper non erant, et non erat, quando non erant, et quando non erant, erat.

aber nur „ursächlich, der Kraft und der Möglichkeit nach, über allen Räumen und Zeiten, über jeder räumlich und zeitlich gewordenen Zeugung, über jede dem Sinn und dem Denken bekannte Gestalt und Einzelart, über jede Eigenschaft und Grössenbestimmung und anderes Zufällige hinaus, wodurch wir verstehen, dass die Bestandheit einer jeden Creatur sei, nicht aber, was sie sei".[1]) In diesem apophatischen Sinne ist also das All immer. Man kann aber auch sagen: Das All war nicht immer; „denn bevor es sich durch Zeugung in Formen und Einzelarten, Räume und Zeiten und in alles Zufällige ergoss, was zu seiner ewigen und im Worte Gottes unmittelbar gegründeten Bestandheit hinzutritt, war es nicht in der Zeugung, noch war es räumlich und zeitlich, noch in den eigentümlichen Formen und Einzelarten, deren das Zufällige teilhaftig wird. Demgemäss wird nicht ohne Grund gesagt, dass es keine Zeit gab, da es noch nicht war, obwohl es immer im Worte Gottes besteht, worin es auch keinen Anfang des Seins hat, da die Ewigkeit unbegrenzt ist. Und es gab eine Zeit, da es nicht war; denn es fing durch Zeugung zeitlich zu sein an, weil es nicht war, d. h. es fing an, in Formen und Einzelarten zu erscheinen".[2])

Eine zweite, die selbstverständlichste Deutung des Nichts gibt Erigena an einer andern Stelle. „Wie soll ich es denn aber verstehen", fragt der Schüler, „wenn ich von dir höre, dass Gott aus Nichts Alles, was ist, gemacht habe?" — „Verstehe dies so", antwortet der Lehrer, „dass durch die Kraft der göttlichen Güte aus Nichtseiendem das Seiende gemacht worden ist. Was nämlich nicht war, fing aus dem Nichts das Sein an;

[1]) l. c. Semper erant in verbo Dei causaliter, vi et potestate ultra omnia loca et tempora, ultra omnem formam ac speciem sensu et intellectu cognitam, ultra omnem qualitatem et quantitatem ceteraque accidentia, per quae substantia uniuscujusque creaturae intelligitur esse, non autem, quid sit.

[2]) de div. nat. III, 15: Priusquam enim per generationem in formas et species, loca et tempora inque omnia accidentia, quae aeternae eorum substantiae in Verbo Dei incommutabiliter substitutae accidunt, profluerent, non erant in generatione, nec erant localiter, nec temporaliter, nec in propriis formis speciebusque, quibus accidentia contingunt. Ac per hoc non irrationabiliter de eis praedicatur, non erat, quando non erant; temporaliter enim inchoaverunt per generationem esse quod non erant, hoc est in formis et speciebus apparere.

denn es ist gemacht worden, weil es nicht war, ehe es ward".[1]) Die nun entstehende Frage, wie ein Werden mit Ewigsein, das Entstehen des Alls aus Nichts mit seiner Ewigkeit im Worte Gottes vereinbar sei,[2]) beantwortet Erigena mit Bezugnahme darauf, dass die Ursache immer ihrer Wirkung vorausgehe, die Ursache des Alls aber ewig sei: „In seinen uranfänglichen Ursachen ist Alles in der Weisheit des Vaters ewig".[3])

Erigena hat endlich noch eine dritte Erklärung des Nichts, aus dem Alles geschaffen sein soll: „Mit diesem Namen, glaube ich, wird die unaussprechliche und unzugängliche Klarheit der jedem menschlichen oder engelischen Denken unbekannten göttlichen Güte bezeichnet, die ja, überwesentlich und übernatürlich und für sich selber betrachtet, weder ist, noch war, noch sein wird. Denn sie wird in keinem daseienden Wesen erkannt, weil sie Alles übertrifft. Nur dadurch, dass sie auf unaussprechliche Weise in das Seiende herabsteigt, ist sie für das Geistesauge als solche erfassbar, die allein in Allem als das Sein erfunden wird, und ist und war und sein wird. Als unerfassbar gedacht, wird sie nicht mit Unrecht in ausnehmender Weise das Nichts genannt. Indem sie jedoch in ihren Gott-Erscheinungen sichtbar zu werden beginnt, wird gesagt, dass sie gleichsam aus dem Nichts in Etwas hervorgehe".[4]) Das Princip

[1]) de div. nat. III, 5: Quid ergo intelligam, quaeso, te audiens Deum de nihilo omnia quae sunt fecisse? Mag. Intellige, ex non existentibus existentia per virtutem bonitatis divinae facta fuisse. Ea enim, quae non erant, acceperunt esse de nihilo. Namque facta sunt, quia non erant, priusquam fierent.

[2]) l. c. Quomodo haec sibi invicem convenire possunt? Si omnia quae sunt, in sapientia creatrice aeterna sunt, quomodo de nihilo facta sunt? Quomodo enim potest aeternum esse, quod priusquam fieret, non erat? Et quod incipit esse in tempore et cum tempore, quomodo potest esse in aeternitate?

[3]) l. c. In primordialibus suis causis omnia in sapientia Patris aeterna sunt. — cf. l. c. III, 8: Universitas in sua causa aeterna est.

[4]) de div. nat. III, 19: Ineffabilem et incomprehensibilem divinae bonitatis inaccessibilemque claritatem omnibus intellectibus sive humanis sive angelicis incognitam — superessentialis est enim et supernaturalis — eo nomine (sc. nihili) significatam crediderim, quae dum per se ipsam cogitatur, neque est, neque erat, neque erit. In nullo enim intelligitur existentium, quia superat omnia; dum vero per condescensionem quandam ineffabilem in ea, quae sunt, mentis obtutibus inspicitur, ipsa sola in omnibus invenitur esse, et est, et erat, et erit. Dum ergo incomprehensibilis intelligitur, per excellentiam nihilum non immerito vocitatur. At vero in suis theophanis incipiens apparere, veluti ex nihilo in aliquid dicitur procedere. —

dieser Beantwortung der Frage ist dasselbe als bei der ersten Lösung derselben: die apophatische und die kataphatische Betrachtungsweise.

Das All in seinen cc. pp. ist also aus Nichts entstanden, d. h. aus dem apophatischen in das kataphatische Sein übergegangen und ist ewig causaliter, vi et potestate im Logos als Einheit oder vielmehr der Logos[1]) gewesen. „Die ganze Schöpfung ist im Logos ewig, gleichwie alle Zahlen in der Monas und alle Linien im Centrum ewig und gleichmässig existiren".[2])

Wenn nun auch letzterer Satz zu unterscheiden scheint zwischen dem Logos und den cc. pp., und wenn man auch eine grosse Zahl ähnlich lautender Sätze anführen kann, mag auch Erigena öfters sagen, dass der Logos gezeugt, dass All hingegen geschaffen sei,[3]) so geht doch aus mehreren ganz klaren Stellen mit Evidenz hervor, dass Erigena im Letzten die cc. pp. und den Logos als völlig identisch setzt. An mehreren Orten geht unser Philosoph auf den Satz zurück: „Alles ist nur, insofern es gut ist";[4]) „alles Seiende ist nur insoweit wirklich, als es

[1]) l. c. III, 8: — omnia in verbo Dei non solum aeterna, verum etiam ipsum verbum esse. — cf. l. c. III, 9 (p. 643. A): Manet ergo in se ipso universaliter et simpliciter, quoniam in ipso unum sunt omnia. Attingit autem a fine usque ad finem et velociter currit per omnia, hoc est, sine mora fecit omnia, et fit in omnibus omnia, et dum in se ipso unum perfectum et plus quam perfectum et ab omnibus segregatum subsistit, extendit se in omnia, et ipsa extentio est omnia. — (646. A): Si enim ipse qui causalis est essendi et bene essendi omnia, et in omnia procedit, et in omni creatura fit, et continet omnia: quid aliud restat, nisi ut intelligamus sapientiam Dei Patris, de qua talia praedicantur et causam creatricem omnium esse, et in omnibus, quae creat, creari et fieri, et omnia, in quibus creatur et fit, continere? In omnibus enim quodcunque vere intelligitur esse, nil aliud est nisi sapientiae creatricis multiplex virtus, quae in omnibus subsistit.

[2]) de div. nat. III, 8: Totius ergo creaturae universitatem aeternam esse in verbo Dei manifestum est. Disc. Huic conclusioni contradicere non valeo, dum sine ulla ambiguitate considero, omnes numeros in monade, et omnes lineas in centro aeternaliter et uniformiter subsistere.

[3]) homil. in prol. ev. sec. Joan. 287. A. B: Per non factum, sed genitum omnia facta, sed non genita. Principium, ex quo omnia, Pater est; principium per quod omnia, Filius est. Patre loquente verbum suum h. e. Patre gignente sapientiam suam omnia fiunt. — cf. de div. nat. III, 5: — quae (sc. sapientia) non est facta, sed genita, et factrix.

[4]) de div. nat. III, 2. omnia siquidem quae sunt, in tantum sunt, in quantum bona sunt.

an der Güte Teil hat".[1]) Das aber, was nun die Teilhaberschaft an der göttlichen Güte vermittelt, sind nach Erigena die cc. pp., „die durch sich selber die erste Teilhaberschaft an der Einen Allursache haben, welche Gott ist".[2])

Hierin stimmt Erigena völlig mit der Ideenlehre Platos überein, „des grössten unter den Philosophen",[3]) wenn er sich auch ausdrücklich dagegen sträubt, „als dessen Anhänger zu erscheinen".[4]) Nach Plato ist die Idee des Guten die höchste, die allein Sein verleihende; cf. Rep. 505. A: *ὅτε γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας, ᾗ δίκαια καὶ τἆλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται.* — l. c. 509. B: *Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς παρεῖναι.* Verdankt Alles, was ist, sein Sein der Güte, dann auch die Ideen. An ihnen aber participiren die Einzeldinge: Phaedon 100. C: *φαίνεταί γάρ μοι, εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δὶ ἓν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ· καὶ πάντα δὴ οὕτω λέγω.* — *τῷ καλῷ τὰ καλὰ γίγνεται καλά* — *καὶ μεγέθει ἄρα τὰ μεγάλα μεγάλα καὶ τὰ μείζω μείζω καὶ σμικρότητι τὰ ἐλάττω ἐλάττω.* — Parmen. 130. E. 131. A: *δοκεῖ σοι ὡς φῄς, εἶναι εἴδη ἅττα, ὧν τάδε τὰ ἄλλα μεταλαμβάνοντα ὅμοια, μεγέθους δὲ μεγάλα, κάλλους τε καὶ δικαιοσύνης δίκαιά τε καὶ καλὰ γίγνεσθαι.* — cf. l. c. 129. A. — Rep. 476. A: *Καὶ περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.* cf. Euthyd. 301. A.[5])

Diese Ideen, welche „die wirkenden Ursachen der Dinge sind", bilden den weltordnenden *νοῦς*. Beides ist identisch.

[1]) l. c. III, 3: Ubi notandum duobus modis bene esse intelligi, uno, quo omnia, quae sunt, bona dicuntur esse, quoniam a summo bono facta sunt, et in tantum sunt, in quantum participant bonitatem. — cf. l. c. III, 28.

[2]) l. c. III, 1: Haec regula in omnibus primordialibus causis uniformiter observatur, hoc est, quod per se ipsas participationes principales sunt unius omnium causae, quae Deus est.

[3]) de div. nat. III, 36: — philosophorum summus.

[4]) l. c. III, 37: — ne videar sectam illius sequi.

[5]) Dass natürlich Erigena vielfach wieder abweicht von der platonischen Ideenlehre, z. B. insofern als er dem Bösen überhaupt keine Existenz einräumt, bedarf hier keiner Erörterung.

cf. Phaedon 97. C: *νοῦς ἔστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος.* cf. Phileb. 28. c. D. 30. D.

Im Grunde ist mithin die Lehre Erigenas: Alles, was ist, verdankt sein Dasein den cc. pp., welche „durch sich selbst" die Teilhaberschaft an der göttlichen Güte vermitteln, rein platonisch. Mit diesem Satze freilich ist der Logos aus seiner alleinigen Vermittlerstellung zwischen Gott und der Welt verdrängt. Wird von ihm als dem Vermittler gesprochen, so kann er dies nur sein als die gedachte Einheit der cc. pp.[1]) Und das gesteht Erigena selbst ein, wenn er sagt: „Im Worte Gottes ist Alles nicht blos ewig, sondern auch das Wort Gottes selbst",[2]) nämlich principiell, insofern Alles die cc. pp. und diese eben der Logos sind. Der Logos aber ist göttlicher Natur. Darum kann Erigena in ebendemselben Sinne als oben sagen: Die Primordialursachen „sind nicht allein in Gott, sondern sind auch Gott".[3])

Zu demselben Resultat kommt Erigena auch an einer anderen Stelle.[4]) Alles, was aus Nichts geschaffen ist, existirt nur dadurch, dass es je nach seinem Verhältnis Teil hat an einer und derselben Allen gemeinsamen Natur,[5]) d. h. dass es aus den cc. pp. emanirt — denn diese sind die una quaedam natura communis omnibus —.[6]) Als Einheit gedacht[7]) ist aber jene Natur der Logos. Was ist er also auch hiernach anders als die gedachte Zusammenfassung der cc. pp.?[8])

[1]) de div. nat. III, 9: Ac per hoc conficitur, et ipsum verbum et multiplicem totius universitatis conditae principalissimamque rationem id ipsum esse.

[2]) l. c. III, 8: His — testimoniis in unum collectis apertissime datur intelligi, omnia in verbo Dei non solum aeterna, verum etiam ipsum verbum esse.

[3]) l. c.: (primordiales causae) non solum in Deo, verum etiam Deus sunt. — cf. oben p. 16. n. 1. — Hierin folgt Erigena dem Augustinus, insbesondere aber dem Dion. Areop.: Unum dicitur (sc. Deus), quia omnia universaliter est; nullum enim existentium est non participans unius.

[4]) l. c. III, 21. ex. 22. in.

[5]) l. c.: — non negabis, ut opinor, cuncta quae de nihilo facta esse Scriptura testatur, unam quandam naturam communem omnibus, cujus participatione subsistunt, secundum uniuscujusque proportionem possidere.

[6]) de div. nat. III, 27: Substantialis forma — nur ein anderer Name für causa primordialis — est ipsa, cujus participatione omnis individua species formatur, et est una in omnibus et omnis in una.

[7]) l. c. III, 21: Quid? Si quis summae sanctaeque auctoritatis sibi suaderet, illam naturam non aliud esse praeter Dei verbum.

[8]) Deshalb ist im Gegensatz zu Huber, soweit sich bis jetzt ergab, dem Logosbegriffe Erigenas, wie ihn Christlieb statuirt, völlig beizustimmen: der Logos ist „der formale Inbegriff der Ideen aller Dinge."

Der Logos und die cc. pp. sind nach der apophatischen Betrachtungsweise nicht.

Der Logos ist also nicht das göttliche Denken der Vielheit der Welt in ihren cc. pp., sondern die als Einheit gedachte Vielheit der Welt. Der Logos ist nicht in Gott und nicht real, sondern ausser Gott und nur gedacht. Ist aber der Logos ausser Gott, so kann er nicht die gesuchte Brücke zwischen der Einheit Gottes und der Vielheit der Welt sein.

Aber auch die Vielheit der cc. pp. ist nur eine gedachte: „Im Geiste der Betrachtenden werden sie gebildet".[1]) „Augenscheinlich vermag dieselben nur die anschauende Kraft ihres Schöpfers zu überblicken und zu unterscheiden, zu vervielfältigen, zu ordnen und einzuteilen. Weil sie sich jedoch in ihren Gotterscheinungen für den menschlichen Geist auf eine unbekannte und über die Natur hinausliegende Weise ausprägen, so können sie darin sich auch vervielfältigen und geteilt überblickt werden, so viel es eben dem Verstande jedes Betrachters gegeben ist".[2])

Die cc. pp. des Erigena lösen sich nun, wie das Folgende zeigen wird, in nur je von einem andern Standpunkte gedachte Seiten des göttlichen Wesens auf. Begreifen kann der Mensch Gott nicht.[3]) Nur so viel Göttliches kann der Mensch erkennen, als in ihm selbst ist. Das Niedere wird immer nur von dem Höheren begriffen, weil es auch thatsächlich in ihm enthalten ist.[4]) Begriffe der Mensch Gottes Wesen, so wäre er Gott, ja

[1]) de div. nat. III, 1: — ita ut, quot primordiales causae sint, et, ut cautius loquar, quot in contemplantium intellectibus quoquo modo formantur seu formari possunt, tot earum ordines numerosaque pluralitas, recte philosophantibus juxta capacitatem singulorum theoriae, prout quisque voluerit, mirabili divinae providentiae dispositione ultro sese offerunt; et dum haec in mentibus theorizantium divinae disciplinae divinarumque theophaniarum modis diversis mirabilibusque peraguntur, ipsae per se ipsas omnium, quae sunt, primordiales rationes uniformiter et incommutabiliter in verbo Dei, in quo factae sunt, unum et id ipsum ultra omnes rationes omnemque numerum aeternaliter subsistunt.

[2]) l. c.: Sola siquidem gnostica conditoris earum virtus eas numerare, discernere, multiplicare, ordinare, dividere non incongrue creditur posse. Quoniam vero modo quodam incognito, ultraque naturam reperto, in theophaniis suis mentibus contemplantium conformantur, in eis etiam et multiplicari, et dividi, et numerari posse dignoscuntur, in intellectibus dico prout datur eis contemplantium.

[3]) cf. de div. 1, 39; II, 28. 30. al.

[4]) Erigena identificirt Definition und Raum (l. c. I, 43: confectum est, locum definitionem esse et definitionem locum). Der Raum ist grösser als

sogar mehr als Gott.[1]) Von hier aus erklärt sich wohl auch am Besten die Bezeichnung des Logos als die forma der cc. pp. Erigena hätte dafür auch locus oder ambitus sagen können (cf. de div. nat. I, 27: Nil enim aliud est locus, nisi ambitus quo unumquodque certis terminis concluditur). Dass forma in diesem Sinne zu verstehen ist, also von dem den cc. pp. Nächsthöheren und dieselbe sowohl dem Raume als der Erkenntnis nach Umfassenden, lehrt folgende Stelle:[2]) „In keiner Weise schauen sie auf das, was unter ihnen ist, sondern nur auf jene Form, welche höher ist, als sie, um niemals aufzuhören, sich von ihr bilden zu lassen. Denn an sich selber formlos erkennen sie sich im Worte Gottes als in ihrer allgemeinen Form vollkommen gegründet". Ebenso beweisen, dass forma nichts anderes als Begriff sein soll, die Worte: „Erst durch das Hinzutreten der Form wird der Stoff sichtbar und gestaltet, fest und vollendet, in bestimmten Grenzen seiner Natur umschrieben".[3])

Wenn dies auch nur ein Versuch ist, die Bezeichnung des Logos als forma zu erläutern, so wird dies doch den Gedanken Erigenas mehr treffen und mehr mit seiner Erkenntnistheorie, die für sein ganzes System von grösster Wichtigkeit ist — er baut darauf die apophatische und kataphatische Betrachtungs-

sein Inhalt, ebenso ist das Definirende grösser als das Definirte (l. c. majus enim est quod definit, quam quod definitur). Mithin kann der ‚rationabilis animus' nur das definiren, was niedriger ist als er selbst (l. c. Disc. Videtur mihi hac ratione concludi, non alias naturas rationabili animo definiri, nisi inferiores se, sive visibiles sint, sive invisibiles). — cf. Erigenae versio libri Dionysii, qui inscribitur de div. nom. c. II: Omnia enim divina, et quaecunque nobis manifestantur, participiis solis cognoscuntur. — In alle dem liegt der Grund der apophatischen und kataphatischen Betrachtungsweise. cf. übrigens Huber, l. c. p. 140.

[1]) Denn das Begreifende ist höher als das Begriffene; cf. de div. nat. I, 43: Si homo se ipsum vel angelum definit, major se ipso est et angelo.

[2]) de div. nat. II, 15: Ipsae vero nullo modo ad ea quae sub eis sunt, respiciunt, sed suam formam superiorem se semper intuentur, ut semper ab ea formari non desinant. Nam per se ipsas informes sunt, et in ea universali forma, in verbo dico, semet ipsas perfecte conditas cognoscunt.

[3]) l. c II, 16: Accedente forma visibilis dicitur (sc. creatura) et composita, solidaque atque perfecta, naturae suae certis finibus circumscripta; cf. l. c. 1, 43: Si autem omnis intellectus praeter Deum non a se ipso, sed a superiori se circumscribitur, nullus intellectus suimet locus erit, sed intra superiorem se collocabitur. — expos. in cael. hier. 213. B: Omne enim quod facile intelligitur, quodam modo circumscriptum intellectu videtur.

weise [1]) — übereinstimmen, als die Erklärung, welche Huber gibt: „Offenbar denkt sich, wie ja auch anderweitig hervorgeht, Erigena die Urgründe wieder als lebendige und intelligente Wesen, die sich mit Willen und Bewusstsein ewig dem göttlichen Worte hingeben und sich ihm dadurch verähnlichen oder von ihm geformt werden — freilich eine unklare Vorstellung“.[2])

Kehren wir indess zu dem Nachweise, dass Erigena die Primordialursachen nur als je von einem andern Standpunkte gedachte Seiten des göttlichen Wesens auffasse, zurück! Unter Berufung auf Dionys. de div. nom. führt Erigena zehn cc. pp. an.[3]) Diese Zahl ist indessen nicht erschöpfend.[4]) Er fügt dann selbst noch weitere fünf hinzu.[5]) Ihre Zahl und Anordnung ist „juxta contemplantis animi arbitrium unendlich beliebig“,[6]) wie man ja in einem Kreise unendlich viele Radien ziehen und ebendeshalb bei der Aufzählung derselben einen unendlich vielfachen Anfang machen kann.[7])

[1]) de div. nat. I, 4: Mirabili intelligentiae modo unusquisque ordo cum ipso deorsum versus novissimo, qui est corporum, et in quo omnis divisio terminatur, potest dici esse et non esse. Inferioris enim affirmatio superioris est negatio. Itemque inferioris negatio superioris est affirmatio (— ein Satz, der aus allem Zusammenhange herausgerissen wohl als „logischer Unsinn“ erscheinen mag, innerhalb des Systems aber durchaus kein solcher ist; cf. Möller, l. c. p. 127). — Est, quantum a superioribus vel a se ipso cognoscitur; non est autem, quantum ab inferioribus se comprehendi non sinit.

[2]) l. c. pp. 225 f. — Christlieb, l. c. p. 218 und Hoffmann, l. c. p. 29 verzichten stillschweigend auf eine Erklärung des Begriffs forma, indem sie Erigenas Worte nur citiren.

[3]) de div. nat. III, 1: Diese zehn sind:

per se ipsam	bonitas,	per se ipsam	essentia,
„ „	vita,	„ „	ratio,
„ „	intelligentia,	„ „	sapientia,
„ „	virtus,	„ „	beatitudo,
„ „	veritas,	„ „	aeternitas.

[4]) l. c. — nec mirum, si causae primordiales in infinitum protendantur, ut enim omnium causa, ex qua et in qua et per quam et ad quam conditae sunt, infinita est.

[5]) l. c. Eadem ratio est de magnitudine, de amore et pace, de unitate et perfectione.

[6]) l. c. Ordo itaque primordialium causarum juxta contemplantis animi arbitrium constituitur, in quantum earum cognitio de divinis causis disputantibus datur.

[7]) l. c. Quot spatia lineaeque sunt, tot principia finesque numerandi et ordinandi fieri possunt — quot primordiales causae sint — tot earum ordines numerosaque pluralitas recte philosophantibus — ultro se offerunt. — Näher

Dass Erigena unter dem, was er cc. pp. nennt, in Wahrheit nur die vom menschlichen Geiste gedachten göttlichen Eigenschaften — als verschiedene Seiten des göttlichen Wesens, das ja an und für sich für uns unerkennbar ist — versteht, geht daraus mit Sicherheit hervor, dass er dasselbe, was er de div. nat. III, 1 als cc. pp. aufführt, l. c. I, 14 als Bezeichnungen Gottes hinstellt, l. c. I, 15 aber ausdrücklich sagt, dass „in Betreff der uranfänglichen Ursachen, welche von der Einen Allursache geschaffen sind, nämlich in Betreff der Wesenheit, der Güte, der Kraft, der Wahrheit, der Weisheit und dergleichen“ nachgewiesen ist, „dass damit Gott nur in übertragener Weise bezeichnet werde“.[1])

So sind wir schliesslich bei dem Resultate angelangt: „Es gibt realiter keinen Logos, auch keine Primordialursachen! Und doch hatten wir schon einen Logosbegriff gefunden, freilich nur, um ihn im weiteren Verlaufe der Untersuchung wieder verschwinden zu sehen. Ein einziger, aber für Erigenas Philosophie grundlegender und bereits oben[2]) berührter Satz löst mit Einem Schlage dieses Rätsel: „Jede Ordnung der vernünftigen und der übersinnlichen Natur wird als Sein und Nichtsein bezeichnet. Sie ist nämlich, insofern sie von höheren Kreaturen oder von ihr selber erkannt wird, sie ist nicht, sofern sie von unter ihr stehenden begriffen zu werden nicht gestattet“.[3]) Wir können die cc. pp. und den Logos nicht erkennen, weil sie über uns sind, also sind sie nicht. Das ist das Resultat, zu dem Erigena, freilich, ohne es klar und unumwunden auszusprechen, gelangt auf dem Wege der absoluten, apophatischen, spekulativen Betrachtungsweise. Geht er aber den Weg der empirischen, kataphatischen, kirchlichen Betrachtungs-

auf die Lehre von den Primordialursachen einzugehen, ist hier nicht nötig; cf. Christlieb, l. c. pp. 211 ff. — Huber, l. c. pp. 224 ff. — Kaulich, l. c. pp. 35 ff. — Hoffmann, l. c. pp. 25 ff. — Bach, l. c. pp. 274 ff.

[1]) de div. nat. I, 15: — nisi prius de primordialibus causis ab una omnium causa praeconditis, essentiam dico, bonitatem, virtutem, veritatem, sapientiam ceterasque huius modi, ad purum conficeremus, non aliter nisi translative Deum significare. — Hiermit ist noch klarer der Beweis geliefert, dass die cc. pp. identisch sind mit den göttlichen Eigenschaften als bei Christlieb, l. c. p. 216 und n. 2.

[2]) p. 28. n. 1.

[3]) de div. nat. I, 4; cf. oben p. 28. n. 1.

weise, so findet er: Die Einzeldinge sind Emanationen der cc. pp., welche Eins sind im Logos. Diese beiden Betrachtungsweisen gehen in der Philosophie Erigenas nebeneinander her und lassen sich gleich zwei parallelen Linien nicht vereinigen. Erwartet man daher überhaupt Antwort auf die Frage nach dem Begriffe irgend eines ausserhalb der Erscheinungswelt liegenden Dinges, so muss man sich eben an Erigenas kataphatische Betrachtungsweise halten, da der gesuchte Begriff apophatisch angesehen sofort verschwindet.

Trotz der nach Obigem sich ergebenden Auflösung der cc. pp. in nur im menschlichen Denken vorhandene, das menschliche Erkennen aber weit übersteigende und in diesem Sinne nicht seiende Eigenschaften Gottes, und trotzdem, dass sich der Logos nach der apophatischen Betrachtungsweise nur als die vom menschlichen Geiste gedachte, aber alles Erkennen übersteigende Einheit der cc. pp. ergab, haben wir doch festzuhalten an dem früher nach der kataphatischen Betrachtungsweise gefundenen Logosbegriffe, so dass wir als Resultat unserer bisherigen Untersuchung hinstellen können:

Resultat.

Der Logos ist der kataphatischen Betrachtungsweise nach die Einheit der Welt in den ewigen causae primordiales, der apophatischen Betrachtungsweise nach die nur vom menschlichen Geiste gedachte Einheit der Welt in den göttlichen Eigenschaften, fällt also nach dieser letzteren Betrachtungsweise mit Gott selbst zusammen.[1])

[1]) cf. Christlieb, l. c. p. 221: „In dieser Lehre von den eine Vielheit bilden sollenden, aber stets wieder in eine Einheit zusammenschwindenden Urformen der Dinge müssen wir wiederum nur eine Folge des unvermittelten Nebeneinanderseins der bejahenden und verneinenden Theologie, beziehungsweise der empirischen und spekulativen Weltbetrachtung erkennen. Denn es ist nichts anderes als die erstere, was uns veranlasst, um der Mannigfaltigkeit des Geschaffenen willen auch eine Vielheit der Formen des göttlichen Schöpferwillens, d. h. der Idealprincipien anzunehmen; und es ist nichts anderes als die verneinende Theologie, welche auch hier nur das reine, sich selbst gleiche, bewegungslose, unterschiedslose Sein Gottes festhalten muss, und daher allen Unterschied jener Urformen in die subjektive Betrachtung zurückwirft, dadurch aber auch den Versuch vereitelt, von der Einheit Gottes eine Brücke zur Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt zu finden.“ Über die Spuren dieser zweifachen Betrachtungsweise schon in der platonischen Philosophie cf. Christlieb, l. c. p. 223; bei Dion. Areop. cf. Ueberweg-Heinze, l. c. II. p. 114.

Hiermit ist die eine Seite des Logosbegriffes erschöpft, sein Verhältnis zu Gott und zur Welt von Gott aus. Unsere weitere Aufgabe ist die Beantwortung der Frage: Welches ist das Verhältnis des Logos zu Gott und zur Welt von der Welt aus? Dort war der Logos das weltschöpferische, hier ist er das welterlösende Princip.

II. Der Logos als das welterlösende Princip.

Versuchen wir zunächst die für Erigena vorhandene geschichtliche Entwicklung dieser Lehre vom Logos als dem von der Welt zu Gott zurückführenden Princip kurz darzustellen.

Die Beantwortung der Frage durch den Neuplatonismus: Plotin.

Der Neuplatonismus suchte eine Brücke von Gott zur Welt. Wie er sie gefunden, ist oben kurz beantwortet. Eine Brücke, die zurückführt von der Welt zu Gott, braucht er nicht. Das ist eine Folge seines Optimismus. Zwar kennen die Neuplatoniker auch das Böse. Aber nach Plotin ist das Böse nur ἀπουσία ἀγαθοῦ, στέρησις, es liegt in der Verbindung der Seele mit dem Körperlichen, „die Schlechtigkeit der Seele besteht in ihrer Vermischung mit dem Körper und ihrer Abhängigkeit vom Körper, ihre Tugend wird nur darin bestehen können, dass sie sich vom Körper losmacht und für sich allein wirkt; alle Tugenden sind nichts anderes als eine Reinigung; diese Reinigung betrifft aber nicht die Seele als solche; denn diese ist ja gar nicht befleckt, sondern nur ihr Verhältnis zum Leibe“.[1]) Also die Seele muss sich vom Körper freimachen, um zu Gott zurückzukehren und dies kann sie nach Plotin aus eigner Kraft.

Proklus.

Proklus indess fühlt schon, dass es auch einer Brücke vom Menschen zu Gott bedürfe, „er verlangt eine methodische, stufenweise Erhebung zum Höheren“;[2]) — „zu diesem höheren Leben werden wir aber nicht durch uns selbst gelangen können. Das Endliche ist das, was es ist, nur durch die göttlichen Kräfte, die in ihm wirken“.[3]) Und dies ist nun der Punkt, in dem das Christentum mit seiner Cardinallehre von der Menschwerdung des Logos als des verbindenden Mittelgliedes zwischen Welt und Gott einsetzt.

[1]) Zeller, l. c. III. 2. pp. 490. 500. 538.
[2]) Zeller, l. c. III. 2. p. 739.
[3]) Zeller, l. c. III. 2. p. 741.

Philo.

Allerdings hat bereits Philo diese Zweiseitigkeit des Logos als des von Gott zur Welt und von der Welt zu Gott führenden Princips.[1]) Der Logos macht den Menschen zu einem „Sohn des Logos", er ist die *βασιλικὴ ὁδός* (de post. Caini 244). Das ist eine Ahnung der christlichen Wahrheit auf dem vorbereitenden Grunde des alten Testamentes ruhend. Die Bedingung für die zu Gott zurückführende Wirksamkeit des Logos fehlte noch: die Menschwerdung des Logos, die in ihm sich vorbildlich vollziehende persönliche[2]) Einigung mit Gott. Diese in ihr System aufzunehmen, war erst den christlichen Philosophen vorbehalten und sie ist aufgenommen insbesondere von Origenes, Gregor von Nyssa, Dionysius Areopagita, Maximus Confessor und im Anschluss an diese von unserem Johannes Scotus Erigena.

Origenes.

Nach Origenes ist der Logos der Mittler zwischen dem absolut einfachen Gott und der Vielheit der Welt sowohl bei der Schöpfung als auch bei der Zurückführung zu Gott: „In jener reinen Seele Jesu, welche von Anbeginn in ununterbrochener Vereinigung mit ihm geblieben war und nicht durch Abfall, sondern durch freie Hingabe an seinen Dienst Seele wurde, ist der Logos als Mensch erschienen. Als geschaffenes endliches Wesen konnte sie einen Leib annehmen, als vernünftiges Wesen vermochte sie Gott aufzunehmen und ist zu unauflöslicher Einheit mit ihm gelangt".[3])

Gregor von Nyssa.

Gregor von Nyssa stellt im Anschluss an Athanasius[4]) als Mittel zur Zurückführung der durch die Sünde von Gott abgewendeten Schöpfung zu Gott die Menschwerdung des Logos hin. Der Logos musste, wenn er die Sünde aus der Welt entfernen wollte, Mensch, d. h. eine Welt im Kleinen, ein Mikrokosmos[5]) werden: „Wie der Mensch auf der Spitze der stufen-

[1]) Zeller, l. c. III. 2. pp. 363 f. — cf. Soulier, l. c. pp. 124 f.

[2]) Schon Plato verrät eine Ahnung davon, wenn er sich Phaedr. 250. D nach dem herrlichen Anblick der leibhaften Erscheinung der Tugend in der Wirklichkeit sehnt (cf. Cic. fin. V, 24). — cf. Ackermann, das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie. Hamburg. 1835. p. 334. n. 1.

[3]) Herzog, Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche. 2. Aufl. XI. pp. 105 ff. — cf. Thomasius, Dogmengeschichte. 1874. 1. c. pp. 295 ff.

[4]) Vgl. dessen Satz: *αὐτὸς ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν.* cf. Herzog, l. c. 1. Aufl. XVII. p. 103.

[5]) *μικρός τίς ἐστι κόσμος ὁ ἄνθρωπος.* Greg. Nyss. de an. et res. — cf. Wendt, die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit. Göttingen. 1882. pp. 49 ff.

artig aufsteigenden irdischen Creatur sie als Mikrokosmos zusammenfassend steht, so ragt er als *λογικὸν ζῶον* hinein in die unsichtbare Welt, vermöge seiner gottebenbildlichen, d. i. geistig-sittlichen, namentlich sittlich-freien Natur".[1])

Dionysius Areopagita.

Nach Dionysius Areopagita durchdringt der Logos die von dem unendlichen, überwesentlichen Gott zur Welt sich abstufenden Geister, die himmlische Hierarchie, deren „Princip, Wesen und urgöttliche Kraft er ist"; der Logos ist „die Ursache von Allem, welche Alles erfüllt und in Allem die Teile mit dem Ganzen zusammenstimmend erhält".[2]) Der Logos wurde Mensch und damit Mikrokosmos; denn der Mensch verbindet die geistige und die sinnliche Welt.[3]) Durch die Menschwerdung des Logos, „ein unaussprechbares und der Engelwelt verborgenes Geheimnis",[4]) ist die irdische Hierarchie gegründet, „deren Endzweck die Vereinigung der Menschen mit Gott, die Vergöttlichung der Menschheit (*θείωσις*) ist".[5]) „Dieses Ziel erreicht der Mensch durch den dreifachen Stufengang der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung".[6]) Aber nicht aus eigner Kraft steigt er hierzu empor, sondern nur durch den göttlichen Hierarchen Christus, der „unsern Geist mit göttlichen Kräften erfüllt".[7])

Maximus Confessor.

Von grösstem Einflusse auf die Logoslehre Erigenas war die auf pseudodionysischem Grunde ruhende des Maximus Confessor, des venerabilis magister et divinus philosophus (de div. nat. II, 4). Gott ist transscendent, aber Alles, was ist, ist nur durch Teilnahme an Gott.[8]) Die Brücke zwischen Gottes Transscendenz und Immanenz ist der Logos. „Der Logos ist alles Geschaffenen ewiger Urgrund und Endzweck. Alles wahre Sein besteht in ihm als schöpferischem Grunde des Seienden, und in diesem Grunde ist das Seiende ein ewiges. Wie Alles von ihm ausgeht, so führt er auch Alles wieder zu sich zurück. In ihm ist alle Bewegung geschaffen und er ist alles Bewegten Endziel von Anfang, ehe es Bewegung in Zeit und Raum, also

[1]) Herzog, l. c. 2. Aufl. V. p. 401.
[2]) Herzog, l. c. 2. Aufl. III. p. 623.
[3]) Kanakis, l. c. p. 20.
[4]) Bach, l. c. p. 8.
[5]) Bach, l. c. p. 8.
[6]) Bach, l. c. p. 13.
[7]) Bach, l. c. p. 8.
[8]) Christlieb, l. c. p. 105.

Geschaffenes gab".[1]) Durch die Sünde „ist ein Riss gemacht in das harmonische, mit Gott einige Gewebe der Schöpfung, wodurch der Mensch und die Natur von ihrem Grund getrennt, dem Nichtsein anheimgefallen ist".[2]) Diesen Riss zu heilen, musste der Logos eingreifen, und zwar durch seine Menschwerdung. Denn „der persönliche Logos ist die Einheit und die Wiedervereinigung aller Gegensätze, aller Widersprüche des Himmels und der Erde. Den Gegensatz zwischen Himmel und Erde löst er, wie es die Beschaffenheit der menschlichen Natur verlangt, indem er Menschenkind, ein Erdgeborener, wird".[3]) Mensch aber musste der Logos werden, weil der Mensch Mikrokosmos ist: „Der Mensch wendet auf natürliche Weise zur Vermittlung aller Gegensätze durch die Eigentümlichkeit seiner Bestandteile alle Kraft der Vereinigung an. Einen Teil nämlich hat er mit dem Sinnenfälligen gemein, sofern er Körper ist; einen andern Teil mit den gedankenhaften Wesen, sofern er Seele ist, und darum enthält er die ganze Creatur in sich. Um deswillen tritt im Bereich des Seienden der Mensch als jüngster auf, indem er gleichsam durch eine natürliche Verbindung in seinen eigentümlichen Teilen überhaupt die Vermittlung der Gegensätze bildet und sie in ihm selber zur Einheit führt, während sie nach der Natur im Raume weit auseinanderliegen".[4]) Die Menschwerdung des Logos ist der grosse Wendepunkt der Geschichte, *τὰ τέλη τῶν αἰώνων*. Die Zeit bis dahin bildet eine absteigende Linie, in welcher der Logos sich zur Schöpfung herablässt; die folgende Zeit ist eine Zeit aufsteigender Bewegung, in welcher der inkarnirte und erhöhte Logos die Menschheit zur *θείωσις* emporführt.[5]) Da aber der Mensch Mikrokosmos ist, so erstrecken sich die Folgen der Inkarnation und Erhöhung des Logos nicht blos auf den Menschen, sondern auf die ganze Schöpfung: „Die Inkarnation ist Wiedervereinigung des kosmischen Risses, der bewegten Creatur mit ihrem Lebensgrunde, dem unbeweglichen Schöpfer; darum wirkliche Wiederbelebung, neues Lebensprincip. Das vollkommen Unbewegliche, Gott, bewegt sich auf unsagbare, übernatürliche Weise in der

[1]) Bach, l. c. p. 15.
[2]) Bach, l. c. p. 19.
[3]) Bach, l. c. p. 16.
[4]) de ambiguis c. 37 (von Erigena de div. nat. II, 3 citirt).
[5]) Bach, l. c. p. 17.

Menschwerdung, um die verlorenen Menschen zu retten und den durch die ganze Schöpfung gehenden Riss zu heilen und wieder mit sich Alles zu vereinigen, das Himmlische und Irdische, weil in ihm Alles geschaffen ist".[1])

Auf Maximus Confessor vor Allem baut nun Erigena seine Logoslehre auf, sachlich im Grossen nicht von ihm abweichend, insofern aber über ihn fortschreitend, als er die Gedanken seines Meisters in ein klares System bringt. Wir teilen die Darstellung desselben wiederum so, dass wir zuerst von dem Verhältnis des inkarnirten Logos zum Menschen und dann von seinem Verhältnis zu Gott handeln.

A. Der Logos als die Brücke vom Menschen zu Gott in seinem Verhältnis zum Menschen.

Der Mensch ist Mikrokosmos:

Erigenas Schöpfungslehre ist von der Tendenz beherrscht, die Vielheit in eine Einheit zusammenzufassen: Gott schafft die causae primordiales. Deren Einheit ist der Logos. Aus den cc. pp. emaniren die Einzelerscheinungen. Deren Einheit ist der als Mikrokosmos gedachte Mensch.

Gott wollte den Menschen nach seinem Ebenbilde schaffen.[2]) Da nun Gott die Einheit des Alls ist, musste auch der Mensch diese darstellen. Das All besteht aber aus einer dreifachen Welt. „Deren erste ist die, welche von unsichtbaren und geistigen Substanzen erfüllt wird, — die zweite die, welche aus sichtbaren und körperlichen[3]) Naturen besteht, — die dritte Welt ist die, welche eine Mittelstellung einnimmt, und die obere der geistigen und die untere der körperlichen Wesen in sich selbst vereinigt, und aus den beiden eines macht, und allein im Menschen erkannt wird, in dem alle Creatur geeinigt wird. Denn er besteht aus Körper und Seele. — Und zwar besitzt der Körper alle körper-

Materiell.

[1]) Bach, l. c. p. 19.
[2]) de div. nat. IV, 7: Cur autem in ipso (sc. homine) omnem creaturam voluit creare, si a me quaeris, respondeo, quia ad imaginem et similitudinem suam voluit eum facere, ut quemadmodum principale exemplum superat omnia essentiae excellentia, ita imago ejus superat omnia creationis dignitate et gratia. Cur autem specialiter prae ceteris visibilibus et invisibilibus creaturis ad imaginem suam hominem voluit facere, fateor me omnino ignorare.
[3]) Hier ist der Text bei Migne verderbt und statt invisibilibus et corporalibus zu lesen: visibilibus et corporalibus. Auch Taillandier liest invisibilibus.

liche, die Seele aber alle unkörperliche Natur. — Deshalb wird der Mensch das All [1]) genannt; denn jede Creatur wird in ihm gleichsam wie in einer Werkstätte vereinigt".[2])

Da zu dem All auch das Körperliche gehört, so musste Gott den Menschen in genere animalium schaffen. Denn „wenn Gott den Menschen nicht in der Tiergattung schuf, oder wenn er wenigstens nicht die ganze Natur aller Tiere im Menschen mitsetzte, wie könnte die gesammte sichtbare und unsichtbare Natur in ihm begriffen sein, so dass wir demnach vernünftiger Weise sagen könnten, Gott habe den Menschen deshalb unter die Gattung der Tiere setzen wollen, weil er in demselben alle Creatur habe schaffen wollen".[3]) So ist denn der Mensch als Ebenbild des trinitarischen Gottes eine aus Geist, Vernunft und Körper bestehende Einheit, die Einheit der unsichtbaren und intelligibeln (Geist und Vernunft) und der sichtbaren und sensibeln (Körper) Creatur.[4]) Daher gibt es keine einzige Creatur,

[1]) Hier ist zu lesen omnia statt omnis oder mit Taillandier creatura zu ergänzen.

[2]) homil. in prol. ev. sec. Joan. 294. A. B: Tres tamen mundos debemus intelligere. Quorum primus est qui absolute solis invisibilibus et spiritualibus virtutum impletur substantiis; — secundus, qui praefato opponitur e diverso, quoniam absolute ex visibilibus et corporalibus constituitur naturis. — Tertius mundus est, qui rationem medietatis habet et superiorem spiritualium (Taillandier; Migne: spiritalium), et inferiorem corporalium in se ipso copulat, et de duobus unum facit, et in homine solo intelligitur, in quo omnis creatura adunatur. Corpore enim constat et anima. Corpus de hoc mundo, animam de altero mundo colligens, unum facit ornatum (i. e. *κόσμον*, mundum). Et corpus quidem omnem corpoream, anima vero omnem incorpoream possidet naturam. — Ideoque homo dicitur omnia; omnis namque creatura in ipso velut in officina quadam conflatur. — Zum Zwecke des biblischen Beweises beruft sich Erigena nur auf: Praedicate evangelium omni creaturae (Ev. Marc. 16,15) und et mundus eum non cognovit (Ev. Joan. 1,10). — cf. l. c. II, 3. 4 (wo, wie l. c. III, 37 — nicht III, 39, wie Christlieb, l. c. p. 107. n. 2 behauptet — ebenfalls der Ausdruck officina gebraucht wird); II, 9; cf. Christlieb, l. c. p. 107.

[3]) de div. nat. IV, 7: Si ergo Deus hominem in genere animalium non crearet, vel certe si omnium animalium totam naturam in homine non substitueret, quomodo universa creatura visibilis et invisibilis in eo comprehenderetur, ac per hoc rationabiliter possimus dicere, propterea Deus hominem in genere animalium voluit substituere, quoniam in ipso omnem creaturam voluit creare.

[4]) de div. nat. II, 9: Inter primordiales rerum causas homo ad imaginem Dei factus est, ut in eo omnis creatura et intelligibilis et sensibilis, ex quibus veluti diversis extremitatibus compositus unum inseparabile fieret, et ut esset medietas atque adunatio omnium creaturarum (ganz ähnlich, wie in der oben aus der Homilie angeführten Stelle!). — l. c. III, 37: Non immerito dicitur homo creaturarum omnium officina, quoniam in ipso universalis creatura continetur. Intelligit quidem ut angelus, ratiocinatur ut homo, sentit ut animal, vivit ut germen, corpore animaque subsistit, nullius creaturae expers. — l. c. IV, 7: Deus omnem creaturam, visibilem et invisibilem, in homine fecit, quoniam ipsi universitas conditae naturae inesse intelligitur.

die im Menschen nicht begriffen werden könnte",[1]) selbst unter den himmlischen Wesen.[2])

Ideell.

So ist also der Mensch die Einheit aller Einzelwesen, weil alle Creatur im Menschen gefunden wird. Aber noch aus einem anderen Grunde, der in der oben aus de div. nat. III, 37 citirten Stelle bereits angedeutet lag, repräsentirt der Mensch jene Einheit: er umfasst mit seinem Denken alle Creatur.[3]) Der Begriff ist ja nach Erigenas Lehre das Sein, ja mehr als das Sein: „Auch ist der Begriff der Dinge, die in ihm (sc. im Menschen) befasst sind, soviel besser als die Dinge, deren Begriff er ist, als die Natur besser ist (sc. die göttliche), in welcher er (sc. der Mensch) seinen Bestand hat. — Darum werden auch die Dinge, deren Begriffe der menschlichen Natur innewohnen, nicht unpassend als solche verstanden, die in ihren Begriffen Bestand haben. Denn wenn sie besser ihrem Begriffe entsprechen, wird von ihnen geurteilt, dass sie auch wahren Bestand haben. Wenn aber ferner die Dinge wahrer in ihren Begriffen, als in ihnen selber bestehen, ihre Begriffe aber dem Menschen natürlicher Weise einwohnen, so sind sie also überhaupt im

[1]) l. c. II, 9: Non enim ulla creatura est, quae in homine intelligi non possit. — Diesen Satz stützt Erigena, wie in der oben aus der Homilie citirten Stelle, so hier und de div. nat. V, 25 darauf, dass der Mensch Marc. 16,15 und Rom. 8,22 (cf. Col. 1,23) *κτίσις* i. e. creatura genannt werde. — cf. l. c. IV, 7. 8. 9; V, 25: nihil in mundo est, quod non in humana creatura comprehendatur. cf. oben p. 36. n. 2. — cf. Christlieb, l. c. p. 267; Bach, l. c. p. 276.

[2]) l. c. III, 37: Multa reperies in homine, quae nequaquam natura recipit angelica — als Beispiele werden angeführt: non erit visus, ubi non est ignis, neque auditus, ubi aer desit; humore subtracto nec olfactus remanebit nec gustus; terrae absentia totum abstrahit factum —; non autem subsistit in angelo seu in alia creatura, quod naturaliter homini non insit. — cf. l. c. IV, 8. — Bezüglich der Ähnlichkeit dieser Lehre mit der des Maximus Confessor cf. oben p. 34.

[3]) l. c. IV, 7 (768. C): et quidem per hoc maxime intelligitur homo esse, quod cunctorum, quae sive aequaliter sibi creata sunt, sive quibus dominari praecipitur, datum est ei habere notionem.

Menschen geschaffen".[1]) Auch in dieser Hinsicht ist der Mensch Gottes Ebenbild: Wie der Mensch die Idee Gottes ist,[2]) so ist die Creatur die Idee des Menschen: „Nicht ohne Grund werden wir geheissen zu glauben und zu verstehen, dass alle sichtbare und unsichtbare Creatur im Einen Menschen geschaffen sei, da keine Wesenheit geschaffen ist, die nicht als in ihm begriffen verstanden würde, keine Art in ihrer Unterschiedenheit oder Eigenheit, kein natürlich Zufälliges in der Natur der Dinge gefunden wird, welches nicht der Wesenheit des Menschen natürlicher Weise einwohnte oder dessen Begriff in ihr nicht sein könnte".[3])

Im Widerspruche hiermit steht freilich eine andere Lehre Erigenas vom Ebenbild Gottes am Menschen. Eingang de div. nat. II, 23 lässt er den Lehrer von der heiligen Schrift aus die Gottesebenbildlichkeit betrachten: „Was dünkt dir nun? Ist unsere Natur, laut der heiligen Schrift nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes geschaffen?" Schüler: „Du verfährst sehr nachgiebig; wer daran zweifelt, ist ja kein Mensch".

[1]) l. c. IV, 8: ipsaque notitia rerum quae intra se continentur, in tantum melior est his, quorum notitia est, in quantum melior est natura, in qua constituta est. — Quapropter et res, quarum notitiae humanae naturae insunt, in suis notionibus subsistere non incongrue intelliguntur. Ubi enim melius cognitionem suam patiuntur, ibi verius existere indicandae sunt. Porro si res ipsae in notionibus suis verius quam in se ipsis subsistunt, notitiae autem earum homini naturaliter insunt, in homine igitur universaliter creatae sunt. — Hieraus erklärt sich der merkwürdige Satz l. c. IV, 9: Angelus quidem in homine fit per intellectum angeli (gen. obj.), qui in homine est, et homo in angelo per intellectum hominis in angelo constitutum. — Der Gedanke, dass der Mensch mit seinem Verstande das Universum umfasst, findet sich schon bei Philo cf. Soulier, l. c. p. 38; La λογικὴ ψυχή, autrement appelée le νοῦς, le λόγος, le λογισμὸς, la διάνοια est ce qu'il y a de plus excellent en l'homme; par elle il est capable d'embrasser l'université des choses.

[2]) l. c. IV, 7 (768. B): Homo est notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta.

[3]) l. c. IV, 8: Proinde non irrationabiliter jubemur credere et intelligere, omnem visibilem et invisibilem creaturam in solo homine esse conditam, cum nulla substantia sit creata, quae in eo non intelligatur esse, nulla species, seu differentia, seu proprium, seu accidens naturale in natura rerum reperiatur, quae vel ei naturaliter non insit, vel cujus notitia in eo esse non possit. — Vgl. hierzu besonders Kaulich, l. c. pp. 59 f. — Bach lässt diesen Punkt ganz unberücksichtigt. Die Folge davon ist, dass er später (p. 301) die allumfassende Kenntnis des Gottmenschen als etwas Nebensächliches, nur „aus der Sündelosigkeit des Gottmenschen" folgendes hinstellt.

L.: „Glaubst du, dass Gott selber, der nach seinem Bilde unsere Natur schuf, ein Körper oder ein Geist sei?" Sch.: „Auch hierbei zu schwanken ist lächerlich. Denn Gott ist Geist, und die ihn anbeten, beten ihn im Geist und in der Wahrheit an". L.: „Also nicht dem Körper, sondern der Seele nach ist Gottes Bild unserer Natur aufgeprägt". Der Körper ist der Teil des Menschen, „welcher ausserhalb der Eigentümlichkeit unserer denkenden Wesenheit liegt, worin wir nach Gottes Bilde geschaffen sind"; „er ist eine ausserhalb unserer ursprünglichen Natur fallende Bewegung, welche als Strafe für die Sünde zur wesenhaften Wirksamkeit unseres inneren Sinnes hinzugefügt ist, sofern der Körper mittels dieser Bewegung dasjenige besorgt, was die menschliche Natur seit der Sünde überkommen hat".[1])

Deshalb sei aber nicht anzunehmen, dass der Mensch vor der Sünde gänzlich des Körpers ermangelt habe, nur sei dieser ein himmlischer und geistiger gewesen: „Wähne nicht, ich wolle hiermit lehren, jene vor der Sünde des Menschen im Paradiese nach Gottes Bilde gegründete Dreiheit der menschlichen Natur hätte ganz und gar des Körpers entbehrt. Fern sei es von mir, so etwas zu sagen oder zu glauben. Denn auf einmal und zugleich hat der Schöpfer im Paradies unsere Seelen und Leiber geschaffen, himmlische und geistige Leiber nämlich, wie sie nach der Auferstehung sein werden. Die feisten, vergänglichen und sterblichen Leiber freilich, von denen wir

[1]) de div. nat. IV, 8 (567. A. B): Quid tibi videtur? Num nostra natura, teste sacra Scriptura ad imaginem et similitudinem Dei condita est? Disc. Liberaliter agis; qui de hoc dubitat, homo non est. Mag. Putasne ipsum Deum, qui ad imaginem suam nostram creavit naturam, corpus esse an spiritum? Disc. Hinc quoque haesitare ridiculum est. Deus enim spiritus est, et qui adorant eum, in spiritu et veritate adorant. Mag. Non ergo secundum corpus, sed secundum animam imago Dei nostrae naturae impressa est. — (571. A): Quae pars, quoniam extra proprietatem intelligibilis nostrae essentiae, qua ad imaginem Dei conditi sumus, dignoscitur, propterea a nobis praesentialiter intermissa est, dum sit motus quidam extra naturam primordialiter conditam, substantiali nostrae operationi, quae sensus interior, ut diximus, vocitatur, subjectus inque poenam peccati additus; quo videlicet motu ea, quae post peccatum humanae naturae superaddita sunt, administrat. — Um sich gegen den Vorwurf zu schützen, er lehre wider die Schrift, nach welcher der Körper des Menschen der Sünde voranging, erklärt Erigena den Bericht derselben für Anticipation. cf. Christlieb, l. c. p. 313.

dermalen beschwert sind, haben zweifellos nicht von Natur, sondern infolge des Sündenfalles ihre Veranlassung gehabt".[1])

Ebenso lehrt Erigena de div. nat. IV, 2: „Die aus vergänglichem, sterblichen und stofflichen Samen entstehenden, vergänglichen und sterblichen Leiber sind ausserhalb der nach Gottes Bilde geschaffenen menschlichen Natur infolge des Sündenfalles nebenher gebildet worden und wären demnach gar nicht vorhanden, wenn der Mensch die Schönheit des göttlichen Ebenbildes, wonach er geschaffen worden, nicht befleckt hätte".[2]) — Da nun aber „die wahre Vernunft erheischt, dass dieser Körper (der vergängliche) durch die Sündenschuld nicht nachträglich, jener (der unvergängliche) aber bei der ersten und natürlichen Schöpfung des Menschen gebildet worden sei",[3]) so lehrt Erigena eine Umwandlung des geistigen in einen irdischen Körper: „Jener Körper, der bei der Schöpfung des Menschen anfänglich geschaffen worden ist, muss nach meiner Meinung ein geistiger und unsterblicher und von derselben Art oder geradezu derselbe sein, wie derjenige, den wir nach der Auferstehung haben werden. Ich würde nämlich nicht leicht zugestehen, dass ein vergänglicher und stofflicher Körper vorhanden war, bevor die

[1]) l. c. (571. C): Et ne aestimes nos his verbis docere velle praedictam humanae naturae trinitatem ad imaginem Dei in paradiso conditam, priusquam peccaret, omnino corpore caruisse: absit, absit a nobis hoc dicere, aut quodammodo putare; semel enim et simul animas nostras et corpora in paradiso conditor creavit, corpora dico caelestia, spiritualia, qualia post resurrectionem futura sunt. Tumida namque corpora, mortalia, corruptibilia, quibus nunc opprimimur, non ex natura, sed ex delicto occasionem ducere non est dubitandum. — Hierin hat die Lehre Erigenas ihren Grund, dass erst der verklärte, d. h. mit jenem ursprünglichen himmlischen Leibe ausgestattete Christus die Wiederherstellung des Menschen und damit der Creatur sei.

[2]) l. c. IV, 12 (799. C): si ista corpora corruptibilia et mortalia ex corruptibili et mortali et materiali semine nascentia, extrinsecus humanae naturae ad imaginem Dei factae, praevaricationis merito supermachinata sunt, ac per hoc nullo modo essent, si homo divinae imaginis, in qua conditus est, pulchritudinem non dehonestaret.

[3]) l. c. (800. A. B): Et quidem vera ratio clamat, hoc corpus merito peccati supermachinatum non fuisse, illud in prima ac naturali conformatione hominis conditum. — Die Übersetzung bei Noack (Band II. p. 79) ist ganz falsch: „Und zwar heischt die wahre Vernunft, dass dieser Körper durch die Sündenschuld nicht nachträglich, sondern bereits bei der ersten etc." — Es ist von den zwei verschiedenen Körpern die Rede. Erigena leitet hier die Verwandlung des geistigen in den irdischen Leib ab.

Ursache der Vergänglichkeit und Stofflichkeit, d. i. die Sünde geschehen war.[1]) Insbesondere aber, da die Vernunft deutlich lehrt: wenn eben dieser bei der ersten Bildung des Menschen vor dem Falle geschaffene Körper alsbald nach dem Falle in einen vergänglichen verwandelt worden ist, so war dieser nicht hinterher gemacht, sondern aus einem geistigen und unvergänglichen in einen irdischen und vergänglichen umgewandelt".[2])

Ebenso wie hier vom Menschen lehrt Erigena auch vom Teufel. Ursprünglich in einem geistigen Leibe erschaffen, habe er infolge seines Falles wider seinen Willen einen seiner Verschuldung gebührenden Leib erhalten.[3])

Dass mit dieser Lehre von der erst durch die Sünde veranlassten Entstehung des materiellen Körpers des Menschen Erigena sich im Widerspruche befindet mit der früheren für das ganze System höchst wichtigen vom Menschen als Mikrokosmos liegt klar zu Tage.[4])

Lediglich der Vollständigkeit wegen sei hier noch erwähnt, dass Erigena — allerdings nur an Einer Stelle — eine dritte Lehre über das Verhältnis des Körpers des Menschen zur Seele, bez. zum göttlichen Ebenbilde an ihm aufstellt. Der Leib ist

[1]) Bei Noack (II. p. 80) fehlen die Worte: „bevor — geschehen war."

[2]) de div. nat. IV, 12 (800. B. C). Illud corpus quod in constitutione hominis primitus est factum, spirituale et immortale crediderim esse, ac tale aut ipsum, quale post resurrectionem habituri sumus. Non enim facile concesserim, corruptibile corpus fuisse et materiale, priusquam causa corruptionis et materialitatis, hoc est peccatum fieret: et maxime, cum manifesta ratio perdoceat, si id ipsum corpus, quod in prima conditione hominis factum est ante delictum, mox conversum est et factum corruptibile post delictum, non erat illud supermachinatum, sed de spirituali et incorruptibili in terrenum et corruptibile transmutatum. Hierin folgt Erigena dem Gregor von Nyssa, aus dessen sermo de imagine er im Vorhergehenden einen langen Abschnitt citirt (cf. Ueberweg-Heinze, l. c. II. p. 91). — cf. de div. nat. V, 6. 13; Christlieb, l. c. pp. 258 ff. — Huber, l. c. pp. 316 ff. — cf. Herzog, l. c. 2. Aufl. V. p. 401. —

[3]) de praed. XVII, 7: Huic rationi additur, quod cum in aethereo corpore primum a Deo creatus sit, in quo nihil pati potuit, corpus ejus aethereum. postquam superbia intumuit, e supernis sedibus, videlicet aethereis, in hunc aerem humiditate crassum, caligine tenebrosum, perturbationibus passibilem detrusus est, ut ei inde corpus meritis suis condignum ipso nolente copularetur, ac per hoc in eo iniquitate sua torqueretur. — cf. l. c. XIX, 2 f.

[4]) Dass das wirklich ein Widerspruch ist, übergeht Bach, l. c. pp. 305 f. mit Stillschweigen, ein Vorwurf, der seine Darstellung an mehr als einer Stelle trifft und als eine oberflächliche erscheinen lässt.

mittelbar das Ebenbild Gottes: die Seele ist nach dem Bilde Gottes gemacht und durch Gott verursacht, der Körper nach dem Bilde der Seele und durch die Seele verursacht.[1])

Für Erigenas Philosophie von Bedeutung ist nur jene erste Lehre: Der Mensch ist Mikrokosmos, die Creatur ist in ihm Einheit. Wird nun diese Einheit der Creatur im Menschen gestört, so fällt die Creatur, d. i. die Einzelerscheinungen auseinander. Geschieht aber dies und gehen die Einzelerscheinungen, d. i. die Einzelwirkungen der causae primordiales zu Grunde, so ist zugleich die Existenz der cc. pp. gefährdet; „denn, wenn die Wirkungen der Ursachen untergingen, bliebe keine Ursache zurück, sowie auch keine Wirkungen übrig blieben, wenn die Ursachen untergingen; denn diese entstehen und ver-

[1]) de div. nat. V, 34: Mortalia vero corpora nostra non solum in spiritualia, verum etiam in animas nostras propterea transibunt, quoniam naturalis necessitas cogit, ut quemadmodum anima rationalis ad imaginem Dei facta in eum, cujus imago est et similitudo, reverteretur, ita et corpus, quod ad imaginem animae, ac veluti imago imaginis est factum, in suam causam, quae est anima, ac per eam veluti medietatem quandam in ipsum Deum, qui est unica omnium causa, vertatur, omni terreno pondere et corporalitate absolutum. — Ähnlich allerdings l. c. II, 25: Hoc corpus corruptibile ac materiale, quod ex limo terrae assumptum est, post peccatum merito peccati ad exercitandam in eo negligentem animam erga mandatorum custodiam suasque occultas operationes revelandas veluti quadam propria operatione animae et creatum fuisse et cotidie creari affirmare non haesito. — cf. l. c. II, 24: Secunda rationalis naturae operatis in creatione sui corporis cognoscitur, inque ejus sollicito regimine aperitur. Primo siquidem materiam ejus ex qualitatibus rerum sensibilium accipit, eique nullo temporali spatio interposito formam vitalemque motum accommodat, sensum quoque exteriorem ei praestat.

Merkwürdigerweise stimmt dies mit dem von Plotin allerdings nur Ein Mal ausgesprochenen Gedanken überein; cf. Zeller, l. c. III. 2. p. 514. n. 1: „Etwas anders III, 9, 2. 357 D: wenn sich die Seele statt des Höheren auf sich selbst richte, so bringe sie das Nichtseiende (die Materie) als ihr Abbild hervor, sie forme dieses, indem sie es erblicke, und erfreue sich nun so an ihm, dass sie in dasselbe eingehe". — Bei dieser Lehre lässt sich recht klar beobachten, wie Erigena bei der Abfassung seines Hauptwerkes immer tiefer spekulirt hat. Im zweiten Buche stellt er den Menschen als den Mikrokosmos hin, in dem jede Bestandheit der Creatur enthalten sei, im dritten Buche stellt er den schon tiefer gedachten Satz auf: Der Begriff allein ist wahres Sein; der Mensch begreift denkend die Creatur, also ist die Creatur in ihm, er die Einheit der Creatur. Im vierten Buche lehrt Erigena die Umwandlung des geistigen in den irdischen Körper infolge der Sünde. Im fünften endlich erreicht er seinen spekulativsten Gedanken: Der Körper ist Abbild und Wirkung der Seele. — Unvollständig dargestellt ist diese Lehre bei Wendt, l. c. p. 92.

gehen zugleich mit einander und bleiben zugleich mit einander".[1]) Wenn es aber keine cc. pp. gibt, so gibt es auch keine Einheit derselben, keinen Logos: „der gemeinsame Grund und die Ursache dieser Weltgründe, der Sohn Gottes oder das Wort selber wäre bedroht".[2])

Die Einheit der Welt ist gestört durch die Sünde.

Jene Einheit der Creatur im Menschen ist nun aber thatsächlich gestört worden durch Adam, durch dessen Stolz „die Einheit der menschlichen Natur sich in eine unendliche Mannigfaltigkeit von Teilungen zerstreute".[3]) Wie wir oben gesehen hatten, liess sich der Mensch in zweifacher Hinsicht als die Einheit der Creatur ansehen: erstens, insofern er alle Bestandheiten der Creatur in sich trägt; zweitens, insofern er mit seiner Erkenntnis alle Creaturen umfasst. Und in dieser doppelten Hinsicht ist nach dem Falle jene Einheit gestört. Die Folge der Sünde war die Trennung des Menschen in den Unterschied der Geschlechter: „Denn hätte der Mensch nicht gesündigt, so würde er auch nicht die geschlechtliche Teilung seiner Natur erfahren haben, sondern in seinen uranfänglichen Gründen,

[1]) de div. nat. V, 25: pereuntibus enim causarum effectibus nulla causa remaneret, sicut pereuntibus causis nulli remanerent effectus; haec enim relativorum ratione simul oriuntur et simul occidunt, aut simul et semper permanent. — cf. l. c. III, 8: Nihil enim aliud nos sumus, in quantum sumus, nisi ipsae rationes nostrae naturaliter in Deo substitutae. — cf. de praedest. XVIII, 5: Deus enim in ea natura, quam ad se creavit, semper habitat, ac per hoc semper ea manet, in qua qui semper est residet.

[2]) Bach, l. c. p. 288; cf. Christlieb, l. c. p. 334. — Diese Schlussfolgerung erinnert an Athanasius; cf. Thomasius, Christologie III. 1. (1859) p. 193: „Es war Gott unwürdig, die einmal geschaffenen geistigen und seines Logos teilhaftigen Wesen ins Nichts zurücksinken zu lassen; es wäre das eine Verläugnung (ein im Stich lassen) seines in der Schöpfung verwirklichten Willens". — Hierin liegt für Erigena auch ein Grund für seine Lehre von der Existenzlosigkeit des Bösen; cf. Huber, l. c. p. 374: „In einer auf die ideale Ordnung gebauten Welt kann das Böse keinen Triumph erringen; denn, wäre das möglich, so würde jene aufhören, ihre Causalität zu sein, sie wäre selbst ein Nichtiges oder wenigstens vom Standpunkt der Welt angesehen, in der sie nicht mehr gegenwärtig gefunden wurde, soviel wie vernichtet".

[3]) de div. nat. II, 9: — sed quoniam primus homo in tali felicitate permanere neglexerat, et ab ea superbiendo cecidit, et in infinitas partitiones varietatesque naturae humanae unitas dispersa est. — Die felicitas des Paradieses bestand darin: si non peccaret — omnis creatura, quae in eo condita est, nullam divisionem in eo pateretur. l. c. — cf. l. c. II, 10: Videsne quantum divisionis humanae naturae causam ad peccatum primi hominis referendam esse inculcat (sc. Maximus, an den Erigena in dieser Lehre anknüpft und den er l. c. II, 8—13 häufig anführt). —

Die materielle Zersplitterung.

worin er nach dem Bilde Gottes geschaffen worden, unwandelbar verblieben sein".[1]) Diese Trennung der Geschlechter ist die Spaltung der Einheit des Mikrokosmos und die Ursache „aller zeitlichen und räumlichen, physischen und ethischen Verschiedenheiten, welche es im Mikrokosmos gibt, der ganzen Trennung der Welt in eine Vielheit verschiedener Teile und Formen".[2])

In dieser Lehre von der erst durch die Sünde veranlassten Trennung der Geschlechter und geschlechtlichen Zeugung offenbart sich ein asketischer Zug, mit dem sich ein Nachklang aus Platos Ideen im Symposion verbindet.[3])

Alle Verschiedenheit unter den Menschen ist eine Folge erst der Sünde: „Wenn die verschiedene Eigenart der einzelnen Menschen und die bestimmte Gestalt derselben sich verändert, so kommt dies nicht von der Natur her, sondern seit der Sünde von der örtlichen und zeitlichen Verschiedenheit des Landes, des Wassers, der Luft, der Speise und ähnlicher Verhältnisse, unter denen die Menschen geboren und ernährt werden. Von der Verschiedenheit in Sitten und Denkweise ist kaum zu reden nötig, da es Jedem klar ist, dass dieselbe von

[1]) de div. nat. II, 6: Si primus homo non peccaret, naturae suae partitionem in duplicem sexum non pateretur, sed in primordialibus suis rationibus, in quibus ad imaginem Dei conditus est, immutabiliter permaneret. — cf. im Folgenden: Reatu suae praevaricationis obrutus naturae suae divisionem in masculum et feminam est passus. Et quoniam ille divinum modum multiplicationis suae observare noluit, in pecorinam corruptibilemque ex masculo et femina numerositatem justo judicio redactus est. — cf. l. c. IV, 16: Quoniam noluit divino oboedire praecepto, — in geminum sexum scissus est. — comm. in evang. sec. Joan. 310 D. 311. A. —

[2]) Christlieb, l. c. p. 311.

[3]) Dieser asketische Zug zeigt sich bei Erigena auch an anderen Stellen. So stellt er de div. nat. IV, 5 als Zeichen eines „Vollkommenen" hin, dass er „nicht blos seinen Körper und das Leben, worin derselbe gedeiht, sowie alle leiblichen Sinne sammt demjenigen, was er durch dieselben aufnimmt, und alle unvernünftigen Bewegungen, die er in sich verspürt, mitsammt dem Gedächtnis aller veränderlichen Dinge verachtet, sondern denselben auch, soviel er kann, tötet und vernichtet, damit diese Dinge auf keine Weise in ihm überwiegen". cf. l. c. IV, 9 im Anschluss an Maximus, zu dessen Lehre über die Trennung der Geschlechter cf. Herzog, l. c. 1. Aufl. XX. pp. 135 f. — cf. übrigens Gregor Nyss. opp. t. I. p. 89 (de hominis opif. c. 17) und Chrysost. homil. in Genes. XVIII (opp. t. II. p. 171). Auch Augustin neigte ursprünglich dieser Ansicht zu (de Genesi ad lit. l. III. c. 12; de rud. catech. 18; de vera relig. 46), verwarf sie aber später (de civ. Dei XIV, 23 f.; retractatt. I, 13, 8). —

der Teilung der Natur seit der Sünde ihren Anfang genommen hat".[1]) — „Dies aber ist in Folge der Sünde und um der Sünde willen, bevor sie noch geschah, von dem, dessen Vorherwissen untrüglich ist, in und mit dem Menschen gleichsam als etwas demselben Äusserliches hinzugefügt worden, nämlich der tierische, irdische und vergängliche Körper, der männliche und weibliche Geschlechtsunterschied, die tierische Weise der Fortpflanzung, das Bedürfnis nach Speise, Trank und Kleidung, das Wachstum und die Abnahme des Körpers, die unvermeidliche Abwechslung zwischen Schlaf und Wachen und Ähnliches, wovon die menschliche Natur, wenn sie nicht gesündigt hätte, ganz und gar frei geblieben wäre, wie sie auch künftig davon befreit sein wird".[2])

So betont denn Erigena an mehr als einer Stelle, wie durch die Sünde die Einheit der menschlichen Natur gestört worden sei. Da darin zugleich die Einheit der Creatur dargestellt war, ist somit auch diese gestört. Unklar bleibt allerdings, wie Erigena sich die Folge der Sünde vom Menschen auf die Creatur übertragen denkt.

Die ideelle Zersplitterung.

Noch in einer anderen Hinsicht war der Mensch die Einheit der Creatur: er umfasste dieselbe durch sein Erkennen. Auch diese Einheit ist nach der Sünde nicht mehr vorhanden: „War es ja doch der grösste und elendeste Fall der menschlichen Natur, die ihr eingepflanzte Kenntnis und Weisheit zu verlassen und in tiefe Unwissenheit ihrer selbst und ihres Schöpfers zu fallen".[3]) De div. nat. IV, 25 versteht Erigena

[1]) de div. nat. II, 7: Siquidem diversitas hominum a seipsis, qua uniuscujusque species ab aliis discernitur, et staturae modus variatur, non ex natura provenit, sed ex vitio, et diversitate locorum et temporum, terrarum, aquarum, aerum, escarum ceterarumque similium, in quibus nascuntur et nutriuntur. De diversitate morum cogitationumque superfluum est dicere, cum omnibus manifestum sit, ex divisione naturae post peccatum initium sumpsisse. —

[2]) de div. nat. IV, 14: Haec autem sunt consequentia peccati propter peccatum, priusquam fieret peccatum, ab eo cujus praescientia non fallitur, in homine et cum homine veluti extra hominem ac superaddita: animale quidem corpus atque terrenum et corruptibile, sexus uterque ex masculo et femina, bestiarum similitudine procreationis multiplicatio, indigentia cibi et potus indumentique, incrementa et decrementa corporis, somni ac vigiliarum aeterna inevitabilisque necessitas, et similia, quibus omnibus humana natura, si non peccaret, omnino libera maneret, quemadmodum libera futura est.

[3]) l. c. IV, 9 (777 C.): Casus quippe illius (sc. humanae naturae) maximus et miserrimus erat, scientiam et sapientiam sibi insitam deserere. — Ganz

den Urteilsspruch Gottes über das Weib nach dem Sündenfall „du sollst mit Schmerzen Kinder gebären“ von der „vielfachen Mühe und Arbeit“, ohne die der Mensch nicht „zu vielfachen Empfängnissen, d. h. zu den Anfängen der Erkenntnis übersinnlicher Dinge und zur Erzeugung von Kindern, d. h. richtigen Gedanken gelangen kann“. — Vor dem Falle konnte der Mensch das Ding an sich erkennen, nach dem Falle nur noch „die Oberfläche und Grössenverhältnisse, die Eigenschaften, Lage, Verhältnisse und anderes, was in die leiblichen Sinne fällt“.[1])

Diese Folgen der Sünde vererbten sich nun vom ersten Menschen auf alle Menschen; denn „zugleich und auf einmal sind in jenem Einen Menschen, der nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, auch die Gründe aller Menschen nach Leib und Seele geschaffen“.[2]) Erigena erscheint hier als Anhänger der sich freilich auf falsches Verständnis von Rom. 5,12 ff. gründenden Augustinischen Erbsündenlehre; in seinem comm. in ev. sec. Joan. weicht er indess bedeutend von dieser Anschauung ab. Er versteht nämlich Joh. 1,29 den mundus in den Worten qui tollit peccatum mundi von der Welt repräsentirt in der menschlichen Natur: „Die Sünde der Welt wird das originale peccatum genannt, weil es der ganzen Welt, d. h. der menschlichen Natur gemeinsam ist, dessen Verschuldung jetzt durch

ähnlich l. c. IV, 5: Et haec est miserrima mors ipsius, profundissimaque in caligine ignorantiae submersio, et a se ipsa et a Creatore suo longissima distantia, irrationalibus vero mortalibusque animantibus proxima turpissimaque similitudo. — cf. Huber, l. c. p. 329. —

[1]) l. c. IV, 25 (855 A): Si homo non peccaret, non solum interiori intellectu, verum etiam exteriori sensu naturas rerum et rationes summa felicitate, omni ratiocinationis necessitate absolutus, purissime contemplaretur. Postquam vero peccavit per organa exterioris sensus non nisi solas sensibilium superfigies, et quantitates, et qualitates, situs quoque et habititudines, ceteraque, quae corporeo sensui succumbunt, animus percipit. Et haec omnia non per se ipsa, sed per eorum phantasias attingit, quas secum tractans suum judicium saepissime fallitur, ac per hoc non sine multiplicibus studiorum laboribus, quos aerumnas mulieris Scriptura nominat, ad multiplices conceptus, i. e. ad inchoationes intelligibilium rerum intelligentiae, atque filios, hoc est rectas rationes, de natura rerum procreandos per eundem sensum potest pervenire.

[2]) l. c. II, 25: simul enim ac semel in illo uno homine, qui ad imaginem Dei factus est, omnium hominum rationes secundum corpus et animam creatae sunt — in quo quippe generali et universali homine ad imaginem Dei facto omnes homines secundum corpus et animam simul ac semel in sola possibilitate conditi sunt, et in ipso omnes peccaverunt. — cf. l. c. IV, 9.

die Taufgnade erlassen wird, das selbst aber am Ende der Welt bei der Auferstehung Aller vernichtet werden wird (ganz Augustinisch!). Es ist also das originale peccatum jenes, durch welches die ganze menschliche Natur, in welcher alle Menschen Eins sind, die göttlichen Gesetze durch Ungehorsam überschritten hat. Denn jener erste Adam, welcher aus der Allgemeinheit der menschlichen Natur von den übrigen in diese sichtbare Welt gekommen ist, hat nicht allein gesündigt, sondern alle haben gesündigt, bevor sie in die Welt hervorgingen. Denn was der Apostel sagt: „ „wie in Adam alle sterben, so werden in Christo alle lebendig gemacht“ “, verstehen wir nicht nur von dem einen ersten Menschen, sondern nehmen an, dass mit dem Namen Adam die ganze menschliche Natur bezeichnet werde. Denn jener einzelne Adam würde nicht in diese vergängliche Welt durch Zeugung geboren werden, wenn nicht die Sünde der menschlichen Natur vorausginge“.[1]) Damit deutet denn Erigena das peccatum originale so, „dass es nicht, wie sonst, die Sünde bezeichnet, mit welcher der Mensch von seinem Ursprung an und durch denselben behaftet ist, sondern die Sünde, durch welche der Mensch seinen Ursprung d. h. sein fleischlich zeitliches Dasein veranlasst hat“.[2])

Notwendigkeit eines „neuen Menschen“.

Der Mensch, das einzige Wesen, welches die Fähigkeit besass, die ganze Creatur in sich zu vereinigen, war also der Zersplitterung anheimgefallen. Sollte die ganze Creatur vor dieser Zersplitterung bewahrt und die Weltordnung aufrecht erhalten werden, so musste es „einen neuen Menschen“ geben, in dem „eben die Natur, welche im alten Menschen gespalten

[1]) comment. in evang. sec. Joan. 310 C. D: Peccatum mundi dicitur originale peccatum, quod commune est totius mundi h. e. humanae naturae, cujus, reatus nunc gratia baptismatis demittitur, ipsum vero in fine mundi in resurrectione omnium destruetur. Est itaque originale peccatum illud, quo tota humana natura, in qua omnes homines unum sunt, leges divinas per inoboedientiam transgressa est in Paradiso. Non enim primus Adam ille, qui ex generalitate naturae humanae ante ceteros in mundum hunc visibilem venit, solus peccavit, sed omnes peccaverunt, priusquam in mundum procederent. Nam quod Apostolus ait: „sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificantur“, non de ipso uno ac primo homine intelligimus, sed nomine Adam omnem generaliter naturam humanam significari accipimus. Ille siquidem singularis Adam non nasceretur in hunc mundum corruptibilem per generationem, si naturae humanae non praecederet delictum.

[2]) Christlieb, l. c. p. 322.

worden ist, zur alten Einheit zurückgerufen wurde".[1]) Und dies ist in Wirklichkeit dadurch geschehen, dass der Logos, das Princip der Einheit, sich mit dem Menschen verband, dass „Gottes Weisheit, welche die menschliche Natur geschaffen hat", dieselbe auch „in die Einheit mit ihrer Wesenheit aufgenommen hat".[2]) So ist denn „die Natur nicht zu Grunde gegangen, weil das Heilmittel der Wunde, d. h. die Substanz des Erlösers in ihr unverderbt geblieben ist".[3]) Das Motiv der Inkarnation ist — das erhellt schon aus dem Bisherigen — „nicht etwa das Erbarmen mit der gefallenen Creatur und die Liebe zu ihr, sondern die Behauptung und Herstellung der göttlichen Weltordnung und darin die Realisirung der Gottheit als Ziel und Zweck der Welt, als Macht und Inhalt der Geschichte. Es ist vielmehr die Liebe zu sich selbst, welche die Gottheit veranlasst, zur sündigen Creatur herabzusteigen, und so ist der Zweck dieses Herabsteigens nicht die Beseligung der letzteren, sondern überhaupt die göttliche Verherrlichung".[4])

Eine klare Vorstellung von Erigenas Lehre und von der in ihr liegenden Begründung der Notwendigkeit der Menschwerdung des Logos werden wir nur dann erhalten, wenn wir uns nochmals das im Eingange unserer Betrachtung dargestellte Schema der Philosophie Erigenas vor Augen führen. Dasselbe bestand in einem Kreislaufe: Von Gott, dem absolut Einen, durch die cc. pp., deren Einheit der Logos, zu der Vielheit der Einzelwirkungen, deren Einheit, wie im Vorhergehenden erwiesen, der Mensch — und nun wieder zurück von den Einzelwirkungen oder vom Menschen durch die cc. pp. oder den Logos zu Gott oder zur absoluten Einheit.[5])

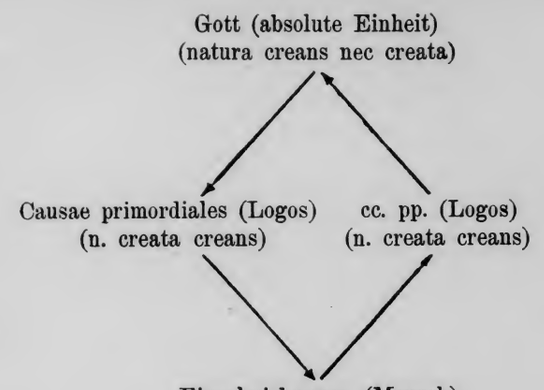
[1]) de div. nat. II, 9: divina clementia assumpsit novum hominem, in quo ipsa natura, quae in veteri homine dispertita est, ad pristinam unitatem revocaretur.

[2]) l. c. IV, 5: Dei sapientia, quae eam (sc. naturam humanam) creavit eamque in unitatem sibi substantiae accepit, ut sic eam salvaret, cuncta liberavit miseria.

[3]) de praed. XVI, 3: Natura non periit, quando medicamentum vulneris h. e. substantia Redemptoris in ea remansit incorruptum.

[4]) Huber, l. c. p. 372.

[5]) de div. nat. V, 23: Omnia enim simplicia omni compositione substantiarum accidentiumque carentia, et ut sic dicam, unitas simplex, et multiplex adunatio omnium creaturarum in suis rationibus et causis, ipsarum autem causarum et rationum in Verbo Dei unigenito, in quo et facta sunt et subsistunt omnia.



Dieser Kreislauf ist die von Gott festgesetzte Weltordnung. Alles wird zurückkehren zu Gott. Sollen aber die Einzelwirkungen wieder zurückgeführt werden in die göttliche Einheit, so müssen die Wirkungen zunächst in ihre Ursachen zurückkehren, oder der Logos, die Einheit der Ursachen, muss in die Menschheit, die Einheit der Einzelwirkungen eingehen.

Die Notwendigkeit der Menschwerdung des Logos auch ohne Eintritt der Sünde.

Das wäre also nötig gewesen auch ohne Eintritt der Sünde. Infolge des Eintritts der Sünde ist nur eine für die Sache selbst unwesentliche Modification der Menschwerdung des Logos eingetreten. Die Sünde hatte zur Folge die Geteiltheit des Geschlechts und die Fortpflanzung der Menschheit durch Zeugung. Wäre keine Sünde da, so wäre der Logos nicht durch Zeugung [1]) und nicht mit diesem geschlechtsgeteilten Leibe in die Welt gekommen. Aber nicht nur die Folge der Sünde war die Erscheinung des Logos in dieser Leiblichkeit, sondern dieselbe hatte auch einen für die Restauration der Einheit wichtigen Zweck: Als Vorbild sollte der menschgewordene Logos der nach der Einheit in Gott strebenden Menschheit dienen. Denn nach dieser strebte ja die ganze Menschheit, selbst alle Creatur zu jeder Zeit, auch vor der Menschwerdung des Logos. „Allgemein in allen Menschen, mögen sie vollkommen oder unvollkommen,

[1]) comment. in ev. sec. Joan. 310. D.: Ille siquidem singularis Adam non nasceretur in hunc modum corruptibilem per generationem (dass dies den Ton hat, zeigt schon die Stellnng am Ende), si naturae humanae non praecederet delictum.

rein oder befleckt sein, durch Erkenntnis der Wahrheit in Christo erneuert oder in der Finsternis der Unwissenheit am alten Menschen haftend, lebt das eine und selbe Streben zu sein und gut zu sein und beständig zu sein oder (wie der h. Augustin sich kurz ausdrückt) glücklich zu leben und das Elend zu fliehen. Denn jene Bewegung, glücklich zu leben und zu bestehen, wohnt Allen von demjenigen ein, welcher immer ist und gut ist".[1]) Ebenso streben aber auch die unvernünftigen Dinge immer nach ihrem Anfang zurück, so die Sterne, Sonne und Mond, das Meer, Wasser- und Landtiere, Pflanzen und Sprossen.[2]) Dieses Streben nach dem Anfang ist eine natürliche Bewegung: „Alles, was aus der allgemeinen Ursache hervorgeht und aus den allgemeinen, in ihr gesetzten Gründen, erstrebt in einer natürlichen Bewegung immer ihr Ziel, ausser welchem es nicht ruhen kann. Alles, was aus der allgemeinen Quelle ausfliesst, würde verfaulen und würde auch gänzlich untergehen, wenn es dahin nicht wieder zurückkehren könnte, noch zurückkehrte. So ereignete sich, wenn diese Rückkehr in die unsichtbaren Ursachen verhindert würde, nicht nur etwas jedem natürlichen Wunsche Entgegengesetztes, sondern überhaupt etwas Schädliches. Aber unsere sterblichen Körper werden nicht allein in geistige, sondern auch in unsere Geister übergehen, deshalb, weil Naturnotwendigkeit sie zwingt, dass, so wie die vernünftige Seele, nach Gottes Bild gemacht, in den, dessen Bild und Ähnlichkeit sie ist, zurückkehren wird, ebenso auch der Körper, der nach dem Bilde der Seele und wie ein Bild des Bildes gemacht wurde, zu seiner Ursache, nämlich zur Seele gewendet werde und von allem irdischen Gewicht und aller Materialität entbunden mittelst ihrer zu Gott selbst".[3])

[1]) de div. nat. V, 3 (867. C): Generaliter in omnibus hominibus sive perfecti sint, sive imperfecti, sive puri, sive contaminati, sive veritatem cognoscentes in Christo renovati, sive in tenebris ignorantiae in veteri homine detenti, unus atque idem naturalis appetitus est essendi, et bene essendi, et perpetualiter essendi, et, ut sanctus Augustinus breviter comprehendit, beate vivendi miseriamque fugiendi. Motus namque iste feliciter vivendi et subsistendi ab eo, qui semper et bene est et omnibus inest.

[2]) cf. oben p. 2; de div. nat. V, 3.

[3]) de div. nat. V, 34: Omnia, quae ex causa omnium procedunt et ex primordialibus causis in ea constitutis naturali motu suum principium semper appetunt, extra quod quiescere nequeunt. Alia ratio: omnia quae ex fonte omnium manant, vilescerent, immo etiam penitus perirent, si ad fontem suum redire neque possent neque redirent. At si visibilium reditus, in suas in-

Dieses Streben der Creatur und ihres Centrums nach Gott ist aber ohne sicheres Resultat, weil sein Ziel etwas „Unendliches und für jede Creatur Unerfassliches" ist: „Weil das Gesuchte und Erstrebte, mag die menschliche Natur sich nun richtig oder nicht richtig bewegen, ein Unendliches und für jede Creatur Unerfassliches ist, gleichwohl aber notwendig immer erstrebt wird und die menschliche Natur sich danach bewegt, so sucht sie immer und findet auch durch wunderbare Fügung, was sie sucht, oder findet es nicht, weil sie es nicht finden kann".[1])

Um nun der im Menschen nach der Einheit in Gott zurückstrebenden Creatur ein exemplum solcher thatsächlichen Einigung zu zeigen, musste der Logos in die Menschheit eingehen; denn nur durch „Theophanien" kann der Menschheit der sichere Weg zu Gott gezeigt werden.[2]) Hierbei verwickelt sich Erigena allerdings in einen unleugbaren und unvereinbaren Widerspruch. Als Beispiel solcher Einigung durfte der menschgewordene Logos weder Mann noch Weib sein — die geschlechtliche Trennung war ja Folge der Sünde —, sondern musste jenen ursprünglichen geistlichen Leib an sich tragen. Dann aber war er für die Menschen unfassbar, konnte also kein Beispiel für sie sein. Und wiederum, war er für sie erkennbar, so hatte er einen Leib, wie sie; „denn sonst würden seine Jünger ihn nicht erkennen, wenn er sich nicht in einer jenen erkennbaren Gestalt offen-

visibiles causas prohiberetur, valde naturali omnium desiderio non solum contrarium, verum etiam fieret nocivum. Mortalia vero corpora nostra non solum in spiritualia, verum etiam in animas nostras propterea transibunt, quoniam naturalis necessitas cogit, ut quemadmodum anima rationalis ad imaginem Dei facta in eum cujus imago est et similitudo, revertatur, ita et corpus ad imaginem animae ac veluti imago imaginis est factum, in suam causam, quae est anima, ac per eam veluti medietatem quandam in ipsum Deum, qui est unica omnium causa vertatur omni terreno pondere et corporalitate absolutum. — cf. denselben Gedanken bei Plotin; cf Zeller, l. c. III. 2. p. 446: „Alles hat, wie schon Aristoteles andeutete (S. B. II. b. 280), eine natürliche Sehnsucht nach dem Ersten, von dem es entsprungen ist, es wendet sich ihm zu, soweit seine Natur es erlaubt.

[1]) de div. nat. V, 26: Sed quoniam quod quaerit et appetit, dum recte movetur vel non recte, infinitum est, omnique creaturae incomprehensibile, necessarieque semper quaeritur, ac per hoc semper movetur: semper quaerit mirabilique pacto quodammodo invenit, quod quaerit et non invenit quod invenire non potest.

[2]) l. c. Invenit autem per theophaniam, per naturae vero divinae per se ipsam contemplationem non invenit.

barte".[1]) Dieser Leib aber war erst die Folge der Sünde; mithin konnte er so kein Beispiel für die Einigung mit Gott sein. Diesen Widerspruch, der aber nicht, wie Christlieb[2]) will, „aus der doppelten Anschauung vom Gottmenschen" folgt, „wonach Erigena bald dessen historische Persönlichkeit festzuhalten sucht, bald seine Menschwerdung auflöst in das Symbol der an sich seienden, ewigen Vereinigung Gottes und des Menschen", fühlt Erigena recht wohl. Er versucht, vergeblich ihn dadurch zu lösen, dass er erst den Auferstandenen,[3]) der jenen geistlichen Leib an sich trage, zum Erlöser macht. Wie konnte er aber dann den Menschen als exemplum dienen, da er doch nach seiner Auferstehung unendlich[4]) war?

Die Möglichkeit eines Menschen ohne Sünde.

Es erhebt sich aber nun die Frage: Wie war es möglich, dass es einen Menschen gab, mit dem sich der Logos als das Princip der Einheit verbinden konnte, da doch die ganze menschliche Natur der Spaltung verfallen war?

Erigena löst diese Frage unter Zuhilfenahme des christlichen Dogmas: „Bei der Ursünde haben allgemein mit Ausnahme des Erlösers der Menschheit alle Menschen gesündigt".[5]) „Allein unser Erlöser ist zum Heilmittel der Wunde in jener Masse des ganzen menschlichen Geschlechts (Augustinisch!) ohne Sünde gelassen worden, damit durch ihn, den einzigen, der immer heil war, die Wunde der ganzen Natur geheilt würde, und dadurch das Ganze, welches verwundet worden ist, zu dem alten Zustande des Heils zurückgeführt würde".[6])

[1]) de div. nat. V, 20 (894. A): non enim aliter ipsum cognoscerent, nisi in habitu illis cognito se ipsum manifestaret.

[2]) Christlieb, l. c. p. 396.

[3]) de div. nat. V, 20 (894. A): Et hoc totum Dominus et Salvator noster Jesus Christus resurgendo a mortuis in se ipso et perfecit, et exemplum omnium, quae futura sunt, praemonstravit. Resurgens quippe nullum sexum habuit. — nulli tamen fidelium licet credere, vel ullo modo cogitare, ipsum post resurrectionem ullo sexu detineri. In Christo enim Jesu neque masculus est neque femina, sed solum verum et totum hominem —. cf. l. c. II, 14.

[4]) l. c. (894. C): Proinde non immerito redarguendi sunt, qui corpus Dominicum post resurrectionem in aliqua parte mundi conantur constituere et localiter et temporaliter moveri, et in eo sexu, in quo apparuit mundo, intra mundum detineri: Quomodo enim inter omnia potest esse corpus, quod in unitate divinitatis super omnia exaltatum est?

[5]) de div. nat. V, 36: In Originali peccato generaliter excepto humanitatis redemptore omnes homines peccaverunt.

[6]) comm. in ev. sec. Joan. 311. A: Solus siquidem ad medicamentum vulneris redemptor noster in illa massa totius humani generis absque peccato relictus est, ut per illum solum semper salvum totius naturae vulnus curaretur, ac per hoc ad pristinum statum salutis totum, quod vulneratum est, restitueretur.

Das klingt allerdings christlich! Indess das eine der Hauptmomente des Christlichen fehlt hier, die ethische Bedeutung der Person Christi. Dass der Mensch, mit dem sich der Logos verband, nicht mitgesündigt hat in jener Masse, bleibt nach Erigenas Darstellung ganz äusserlich. Dass Christus als Menschgewordener hätte sündigen können, aber die Versuchung bestanden hat, das gibt seiner Person den Wert und macht sie zu einer eine neue Zeit herbeiführenden.[1])

Während Erigena nach dem Bisherigen lehrte, dass der Mensch, mit dem der Logos sich verband, in jener Masse bei der Ursünde nicht mitgesündigt habe, also damals, sei es auch nur principiell jenen Menschen schon vorhanden sein lässt, erklärt er an einer anderen Stelle die Sündlosigkeit dieses Einen Menschen daraus, dass er ihn vom heiligen Geist empfangen und geboren sein lässt.[2]) Wie sich aber der Logos nun mit diesem Menschen verband, ist ein „übernatürliches und unaussprechliches" Geheimnis, das selbst den Verstand der Engel übersteigt.[3])

[1]) An einigen Stellen scheint allerdings Erigena dieses ethische Moment zu ahnen: Divisio (in masculum et feminam) in Christo adunationis sumpsit exordium, qui in se ipso humanae naturae restaurationis exemplum ostendit (de div. nat. II, 26); cf. l. c. II, 14: Quis dubitet, quod praecessit in capite et principali exemplo totius humanae naturae, in tota fore subsecuturum? — l. c. V, 20: Hoc (adunatio cum Deo) Christus resurgendo a mortuis in se ipso et perfecit, et exemplo omnium, quae futura sunt, praemonstravit.

[2]) de div. nat. II, 33: Angelus quoque ad Mariam: Spiritus Sanctus, inquit, superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi. Idem ad Joseph: Joseph, fili David, noli dimittere conjugem tuam; quod enim in ea natum est, de Spiritu Sancto est. Ex his atque similibus testimoniis nonne credere et intelligere datur, Filium secundum carnem de Spiritu Sancto fuisse conceptum et natum. Itaque secundum fecunditatem divinam Spiritum Sanctum a Patre per Filium procedere, secundum vero carnis assumptionem Filium de Spiritu Sancto conceptum et natum fuisse, non dubitamus. — cf. Hilarius Pict. de Trin. X, 73: Caro illa de coelis est; c. 15: corpus coeleste (Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 2. Aufl. 1845. p. 1041).

[3]) expos. super ierarch. cael. s. Dion. 187. A: Quaedam vero caelestes virtutes a superioribus semper discunt, quomodo Jesus est Dominus caelestium virtutum et rex gloriae, et quomodo humanitas ipsius in divinitatem assumpta est, non ut assumptionis ipsius modum intelligant, superat quippe omnem intellectum; sed ut ipsam assumptionem supernaturaliter et ineffabiliter esse factam cognoscant. cf. carmen VIII (p. 1231. Floss). — Ebenso Dion. Areop. de div. nom. II, 9; ep. III. ad Gaj. —

Materielle und ideelle Einigung der gespaltenen Vielheit im menschgewordenen Logos.

Ist Christus, d. h. der vom Logos bewohnte Mensch, nun aber frei von Sünde, so zeigen sich auch nicht jene beiden Folgen der Sünde an ihm, die reale und ideelle Spaltung seiner selbst und damit der ganzen Creatur. In Christus ist, wie im ersten Menschen vor der Sünde die ganze Creatur Einheit: „Mit dem Körper [1]) nahm er den vierten Bestandteil der menschlichen Natur, die ganze körperliche Natur an sich; mit der Sinnlichkeit verband er sich die ganze sinnliche und sinnbegabte Creatur. Und wie steht es mit der Seele? Hat er nicht bei ihrer Annahme ausser der vernünftigen Seele zugleich auch das ganze nährende und wachsende Leben in seiner Person vereinigt? In Betreff des Denkens aber ist kein Weiser zweifelhaft, dass dem von Christus an sich angenommenen Denkvermögen alle denkenden Wesenheiten unzertrennlich anhängen. Du siehst also deutlich, dass alle sinnlichen und denkenden und mittleren Naturen in Christus vereinigt auftreten“.[2]) Der Logos hat die ganze menschliche Natur angenommen und damit die ganze Creatur geheilt: „Das Wort Gottes hat, da es die menschliche Natur annahm, keine Wesenheit übergangen, die es nicht in ihr (sc. der menschlichen Natur) angenommen hätte. Mit der menschlichen Natur [3]) nahm es also alle Creatur an; und

[1]) Widerspruch mit der oben aufgestellten Lehre, dass der Körper erst die Folge der Sünde sei! cf. Christlieb, l. c. p. 332.

[2]) de div. nat. II, 13: Corpus siquidem accipiens quartam veluti hominis partem, omnem corporalem creaturam sibi adjunxit. Sensum vero assumens universam sensibilem sensuque utentem sibimet copulavit. Quid de anima dicendum? Nonne in ea quam accipit, non solum rationabilem animam, verum etiam omnem vitam nutritivam et auctivam in se ipso associavit? De intellectu nemo sapientium dubitat; humano enim intellectui, quem Christus assumpsit, omnes intellectuales essentiae inseparabilier adhaerent. Nonne plane vides omnem creaturam, intelligibiles dico sensibilesque mediasque naturas in Christo adunatam?

[3]) Dass Christus die ganze menschliche Natur angenommen habe, betont Erigena öfters (cf. de div. nat. V, 27: Verbum humanitatem accepit universaliter totam, et si totam accepit, totam in se ipso restituit; Carminum sectio II, 1. v. 31. In tota (sc. natura nostra) factus, totam conformat in unum); denn was er nicht angenommen hat, hat er nicht erlöst. Dieselbe äusserliche, nur quantitative Wertschätzung der Person des Inkarnirten haben bereits Origenes (comm. in Joan. p. 36; in Gen. homil. VIII; in epist. ad Rom. p. 465; „der Herr ist Allen Alles geworden, damit er alle gewinne, den Menschen ein Mensch, den Engeln ein Engel“ Münscher, Dogmengeschichte II. p. 251); die beiden Gregore (G. Naz. orat. 51; cf. Gieseler, Kirchengeschichte I. p. 356; G. Nyss. contra Eunom. l. II. opp. t. II. pp. 482 ff.; „sie stellen den Grundsatz auf, dass Christus nur den Körper, nicht aber die vernünftige Seele würde erlöst haben, wenn er nur einen Körper, nicht aber eine vernünftige Seele gehabt hätte“ Münscher, l. c. IV. p. 34; cf. Herzog, l. c. 2. Aufl. V. p. 401); Cyrillus von Alexandrien (in Joan. ev. l. V. T. IV. p. 472: *ἐπείπερ ἄνθρωπος γεγονὼς ὅλην εἶχεν ἐν ἑαυτῷ τὴν φύσιν, ἵνα πᾶσαν ἐπιμορφώσῃ μετασκευάσας εἰς τὸ ἀρχαῖον*); Hilarius (comment. in Matth. IV. N. 12: In eo per naturam suscepti corporis quaedam universi humani congregatio continetur etc.); Jo. Damascenus (de fide orthod. l. III. c. 6. p. 622 ed. le Quien· *τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον*). Ähnlich auch Irenaeus cf. Thomasius, Christologie III. 1. p. 162 (III, 22: Nicht einen einzelnen Menschen hat er in seiner Menschwerdung angenommen und geheilt, sondern den universalen Menschen, die Menschheit); cf. l. c. p. 170 („der Logos musste werden, was wir sind, damit wir wurden, was er ist“). — cf. Christlieb, l. c. p. 333. — Bach, l. c. p. 293. nn. 119. 120.

somit hat es, wenn es die menschliche Natur geheilt und wiederhergestellt hat, sicherlich die ganze Creatur, die sichtbare und unsichtbare wiederhergestellt“.[1])

So ist also nach jener ersteren Hinsicht die ganze Creatur in Christus wiederhergestellt, allerdings erst principiell: „nur erst in der Hoffnung, zukünftig aber in der That; jetzt im Glauben, dereinst im Schauen; jetzt im Beweis, am Ende aber in der Erfahrung; für die Gegenwart erst in dem besonderen Menschen, den das Wort annahm, in Zukunft aber in Allen allgemein sich vollendend“.[2])

Eine überaus wichtige Stelle, die den Anknüpfungspunkt bildet für Erigenas Lehre von der Übertragung der in Christo principiell vollzogenen auf die in allen Menschen zu verwirklichende Einigung der Creatur, christlich-dogmatisch ausgedrückt: von der subjektiven Aneignung der objektiv in Christo vollzogenen Erlösung!

Die ganze Creatur war nun aber in Folge der Sünde auch insofern der Zerstreuung verfallen, als sie nicht mehr durch den Verstand des Menschen in ihren Begriffen einheitlich zusammen-

[1]) de div. nat. V, 25: Ipsum siquidem Dei verbum, quando accepit humanam naturam, nullam creatam substantiam praetermisit, quam in ea non acceperit. Accipiens igitur humanam naturam omnem creaturam accepit; ac per hoc si humanam naturam salvavit et restauravit, omnem profecto creaturam visibilem et invisibilem restauravit.

[2]) l. c.: Ac per hoc breviter concludendum in ipso omnia visibilia et invisibilia, h. e. sensibilis et intelligibilis mundus, restaurata, inque unitatem ineffabilem revocata sunt: adhuc in spe, in futuro vero in re: adhuc in fide, in futuro in specie: adhuc in argumento, in futuro in omnibus generaliter perficiendum. — (Zu beachten der Reim!)

gefasst wurde. Folge der Sünde war die Unwissenheit. Auch nach dieser Hinsicht ist die Einheit der Creatur durch die Menschwerdung des Logos in Christo wiederhergestellt worden. Christus hat nicht gesündigt, also besitzt er auch noch die vollkommene Erkenntnis seiner selbst und somit der ganzen in ihm enthaltenen Creatur: „War ja doch der Erlöser der Welt, welcher allein ohne Sünde in der Welt geboren wurde, nimmer und nirgends einer derartigen Unwissenheit unterworfen, da er vielmehr alsbald nach seiner Empfängnis und Geburt sich selber und alle Dinge erkannte und davon reden und lehren konnte, nicht blos, weil er die Weisheit des Vaters war, für welche nichts verborgen ist, sondern weil er die unbefleckte Menschheit angenommen hatte, um die befleckte zu reinigen, nicht als ob er eine andere angenommen hätte, als eben, die er wiederherstellte, sondern, weil er selber einzig unbefleckt in ihr geblieben ist und zur Heilung unserer verderbten Natur in den ewigen Gründen derselben bewahrt wurde. Die ganze Natur nämlich ging in Allen unter, ausgenommen jenen Einzigen, in welchem sie allein unverderbt blieb. Darum ist er selber das grösste Beispiel der Gnade geworden, nicht weil ihm auf Rechnung der menschlichen Natur etwas nachgesehen worden wäre, sondern weil er allein unter Allen ohne vorhergegangenes Verdienst mit dem Worte Gottes zur Einheit der Bestandheit verbunden worden ist, damit in ihm alle Erwählte aus der Fülle seiner Gnade schöpfend, Söhne Gottes und Teilhaber der göttlichen Bestandheit werden möchten".[1])

[1]) de div. nat. IV, 9 (777. B): Redemptor videlicet mundi nusquam nunquam talem ignorantiam perpessus est, sed confestim, ut conceptus et natus est, et se ipsum et omnia intellexit, ac loqui et docere potuit, non solum quia sapientia Patris erat, quam nihil latet, verum etiam, quia incontaminatam humanitatem acceperat, ut contaminatam purgaret; non quia aliam accepit praeter eam quam restituit, sed quia ipse solus incontaminatus in ea remansit, et ad medicamentum vulneris vitiatae naturae in secretissimis ipsius rationibus reservatus. Tota quippe in totis periit praeter illum, in quo solo incorruptibilis permansit. Et quidam maximum exemplum gratiae ipse est, non quia quid ex reatu humanae naturae indultum ei sit, sed quia solus omnium nullis praecedentibus meritis in unitatem substantiae verbo Dei conjunctus est, in quo omnes electi de plenitudine gratiae ejus accipientes filii Dei et participes divinae substantiae fiunt. — Die allumfassende Erkenntnis des Gottmenschen ist für Erigenas System wesentlich, darf deshalb nicht nur nebenbei erwähnt werden, wie bei Bach, l. c. p. 301.

In dieser zweifachen Zurückführung[1]) der Vielheit zur Einheit besteht für Erigena christlich-dogmatisch ausgedrückt die Erlösung, dem Namen nach mit dem des christlichen Dogmas übereinstimmend, der Sache nach etwas ganz Anderes bezeichnend.

Die Folgen der Menschwerdung:

Diese Erlösung erstreckt sich nun aber in ihren Folgen nicht nur auf den Menschen, sondern auch auf „die unvernünftigen Tiere, die Pflanzen und Kräuter: alle Teile dieser Welt von Oben bis Unten." Ja auch für die Engel ist die Erlösung von Bedeutung gewesen. Von der Erlösung auch der unvernünftigen Wesen etwas zu hören, kommt freilich dem Schüler sehr merkwürdig vor. Und mit Recht! Wie kann von einer Erlösung die Rede sein, wo keine Verschuldung, geschweige denn eine freie Aneignung der Erlösung stattfinden kann? Schon hieraus wieder erhellt, wie wenig trotz christlichen Scheines und christlicher Schale bei Erigena auch ein christlicher Kern vorhanden ist. Indess der Schüler lässt sich doch schliesslich von der Wahrheit der ausgesprochenen Behauptung überzeugen durch die Verweisung auf den anerkannten kardinalen Satz, dass im Menschen alle Creatur wieder geeint sei durch den Logos. Die bez. Stelle lautet: „Möge es also Niemand gering anschlagen, dass das Wort Gottes Mensch geworden und gleichsam die menschliche Natur allein erlöst hat; sondern möge jeder auf's Festeste glauben und auf's Deutlichste einsehen, dass durch die Menschwerdung Gottes alle Creatur im Himmel und auf Erden erlöst worden ist. Unter allen Creaturen aber verstehe ich den Körper, die Lebensbewegung, den Sinn und über diese hinaus die Vernunft und den Geist. Oder glaubst du, dass es ausser diesen neben Gott noch eine andere Creatur gebe? L. Keine; denn es gibt überhaupt keine andere Einteilung der Creatur, indem jede Creatur entweder erkannter oder unerkannter Geist oder Vernunft oder Sinn oder das die Körper nährende und mehrende Leben oder Körper selber sein wird, und dies Alles

für die unvernünftigen Wesen.

[1]) Es ist somit ungenau, wenn Schoeberlein (Herzog, l. c. 1. Aufl. IV. p. 136) sagt: „Skotus Erigena findet die Erlösung, realistisch, darin, dass das Getrennte und Besondere in die Einheit aufgelöst wird, weshalb er sie auf alle Wesen gleicherweise ausdehnt (de div. nat. lib. V), Meister Eckart idealistisch, darin, dass der Mensch, welcher von Natur durch die Leiblichkeit, Mannigfaltigkeit und Zeitlichkeit gehemmt ist, durch die Erkenntnis mit Gott eins und so zum Sohne Gottes wird." Letzteres findet sich nach dem Bisherigen schon bei Erigena; ja wörtlich das „zum Sohne Gottes werden" in der citirten Stelle de div. nat. IV, 9.

nahm das fleischgewordene Wort Gottes an. Sch. Was sollen wir also sagen? Sind etwa die unvernünftigen Tiere, die Pflanzen und Kräuter und alle Teile dieser Welt von Oben bis Unten im fleischgewordenen Worte Gottes wiederhergestellt worden? L. Ich wundere mich, wie du so oft dieselbe Sache wiederholen magst. Hat nicht das Wort Gottes, indem es den Menschen annahm, alle sichtbare und unsichtbare Creatur angenommen und was sie im Menschen angenommen hat, ganz erlöst? Nahm es aber mit der Annahme der menschlichen Natur zugleich die ganze Creatur an, so hat es auch die ganze Creatur erlöst und wird sie in Ewigkeit erlösen".[1])

für die Engel.

Aber auch für die Engel war die Menschwerdung des Logos von Bedeutung. „Den Menschen nützte sie zur Erlösung und zur Herstellung ihrer Natur, den Engeln nützte sie zur Erkenntnis. Unbegreiflich war ja das Wort Gottes für jede sichtbare und unsichtbare Creatur, die geistige und vernünftige nämlich, für Engel und Menschen, bevor dasselbe Fleisch geworden ist, weil es getrennt ist und entfernt von Allem, was ist und nicht ist und über Allem, was ausgesprochen und gedacht werden kann. Indem es aber als fleischgewordenes gewissermassen herabstieg, gelangte dasselbe in wunderbarer und unaussprechlicher Gotterscheinung auf mannigfache Weise ohne Ende zur Erkenntnis der menschlichen und engelischen Natur, und das über Alles unerkannte Wort nahm von Allen die Natur an, in welcher es erkannt werden könnte, indem es in sich

[1]) l. c. V, 25: Non itaque quis parvipendat, quod Dei verbum inhumanatum sit, ac veluti humanam naturam solum modo salvarit, sed firmissime credat, et purissime intelligat, quod per inhumanationem Filii Dei omnis creatura in coelo et in terra salva facto est. Omnem vero creaturam, dico corpus, et vitalem motum, et sensum, et super haec rationem et intellectum. Extra quae putasne praeter Deum ullam creaturam esse? M. Nullam. Totius enim creaturae nulla alia partitio invenitur. Si enim est, aut intellectus cognitus vel incognitus est, aut ratio, aut sensus aut vita nutriens augensque corpora, aut corpus ipsum erit, et haec omnia verbum Dei incarnatum accepit. D. Quid itaque dicturi sumus? Num irrationabilia animalia, ligna etiam et herbae, omnesque hujus mundi partes a summo usque deorsum in verbo Dei incarnato restaurata sunt? M. Miror, cur toties eandem rem repetis. Nonne verbum assumens hominem omnem creaturam visibilem et invisibilem accepit, et totum, quod in homine accepit, salvum fecit? At si omnem creaturam accepit, humanam accipiens naturam profecto omnem creaturam salvavit, et in aeternum salvaturum erit. — In äusserst geschickter Weise lässt Erigena hier den Schüler selbst zu dem überraschenden Resultat kommen.

selber die sinnliche und übersinnliche Welt in unbegreiflicher Harmonie vereinigte".[1])

für den Teufel.

„Beim Teufel und seinen Engeln" endlich „führte das Blut Christi zur Zerstörung ihres Reiches und wird zur Vermehrung der Strafe dienen. Wie nämlich die Überschwemmung des roten Meeres, d. h. die Ausgiessung des Blutes unseres Herrn die menschliche Natur aus der Tiefe des ewigen Todes in das ewige Leben tauchte, so hat es die teuflische Bosheit zu ewiger Verdammung erstickt. Denn keine grössere Strafe wird der teuflische Stolz erleiden und keine schwerere Traurigkeit als den Neid um das menschliche Heil und die demselben auf dem Fusse folgende Verzweiflung!"[2])

Dies die Folgen der Menschwerdung des Logos! Die Eine universale Folge derselben ist die zunächst noch principielle Zurückführung der Vielheit zur Einheit. Wie Adam der Urheber der Zerstreuung der Einheit in die Vielheit gewesen, so ist Christus der Urheber der Zurückführung der Vielheit in die Einheit. So verhalten sich denn Christus und Adam, wie die

[1]) de div. nat. V, 25 (912. C. D): Hinc non incassum credimus et intelligimus, incarnationem verbi Dei non minus angelis, quam hominibus profuisse; profuit namque hominibus ad suam redemptionem suasque naturae restaurationem, profuit angelis ad cognitionem. Incomprehensibile quippe erat Verbum omni creaturae visibili et invisibili, hoc est intellectuali et rationali, angelis videlicet et hominibus, priusquam incarnaretur, quoniam remotum et secretum super omne quod dicitur et intelligitur: incarnatum vero quodammodo descendens mirabili quadam theophania et ineffabili et multiplici sine fine in cognitionem angelicae humanaeque naturae processit, et super omnia incognitum ex omnibus naturam in qua cognosceretur, assumpsit, mundum sensibilem et intelligibilem in se ipso incomprehensibili harmonia adunans. — cf. comment. in ev. sec. Joan. 301. A: Universaliter itaque et rationali et intellectuali creaturae profuit Dei verbi inhumanatio, rationali videlicet ad libertatem naturae ex morte et servitio diabolico, et ex ignorantia veritatis, intellectuali vero ad cognoscendam suam causam, quam prius ignorabat. cf. Bach, l. c. p. 303.

[2]) de div. nat. V, 38 (1002. B): Ut enim hominibus sanguis Christi profuit in redemptionem, et proficiet ad pristinam naturae suae restaurationem, ita diabolo et angelis ejus nocuit ad eorum destruendum imperium et nocebit ad augendum supplicium. Inundatio siquidem Erythraei maris, hoc est diffusio Dominici cruoris, quemadmodum humanam naturam ab aeternae mortis profundo in vitam emersit aeternam, ita diabolicam malitiam in perpetuam suffocavit damnationem. Nullam quippe majorem poenam diabolica patietur superbia nullamque graviorem tristitiam, quam humanae saluti invidiam pedisequamque ejus desperationem.

Einheit und Vielheit und werden in diesem Bezuge oft von Erigena nebeneinandergestellt: „Beim ersten Menschen zog die menschliche Natur Röcke aus Fellen an, d. h. sterbliche Leiber, indem sie die natürliche Nacktheit, d. h. Einfachheit und Lauterkeit aufgab; im zweiten Menschen wird sie der leiblichen Gewänder und aller ihrer Schwachheit ledig und nimmt die Nacktheit, d. h. die ursprüngliche Einheit der Natur wieder an".[1])

Principiell ist also durch die Menschwerdung des Logos die Vielheit in die Einheit zurückgeführt. Es erübrigt nur noch, zu erörtern, wie diese principielle Zurückführung zur realen wird und welche vermittelnde Rolle der Logos hierbei spielt. Diese Erörterung bildet den andern Unterteil unseres zweiten Hauptteiles.

B. Der Logos als die Brücke vom Menschen als dem Mikrokosmos zu Gott nach Seiten Gottes.

Die Frage nach der Realisirung der principiell vollzogenen Zurückführung der Vielheit zur Einheit wäre christlich-dogmatisch ausgedrückt die nach der Aneignung der Erlösung und gerade bei ihrer Beantwortung umkleidet sich Erigena mit einem christlichen Schein, hinter dem jedoch unschwer die nur philosophische Gestalt zu erkennen ist. Ihre Beantwortung wäre eigentlich die Sache der Christologie. Da indess Erigena auch noch hierbei den Logos als solchen eine Rolle spielen lässt, ist sie hier, so kurz als möglich noch zu erörtern.

Die Zurückführung der Einzelwirkungen durch den Menschen zur Einheit ist eine allgemeine,[2]) kann aber ihrer Art nach

[1]) l. c. 1V, 20: In primo homine humana natura tunicas induitur pelliceas, hoc est, mortalia corpora, relicta naturali nuditate, videlicet sinceritate et simplicitate: in secundo eadem tunicas spoliatur pelliceas, omni imbecillitate mortalium corporum perempta, et nuditate, id est simplicitate pristinae naturae recepta. — cf. Huber, l. c. pp. 381 f. — Bz. der Lehre des Maximus Confessor in diesem Punkte cf. Herzog, l. c. 1. Aufl. XX. p. 138: „Christus ist daher das vollkommene Gegenbild Adams, wie Maximus an verschiedenen Stellen, besonders quaestt. in scr. 61. I. p. 213 weitläufig ausführt." —

[2]) de div. nat. V, 39: Quorum (sc. modorum reditus) primus quidem generaliter in transmutatione totius sensibilis creaturae, quae intra hujus mundi abitum continetur, h. e. omnium corporum, seu sensibus corporeis succumbentium, seu eos prae nimia sui subtilitate fugientium, consideratur, ita ut nullum corpus sit intra textum corporeae naturae, sive vitali motu solum-

eine verschiedene und zwar eine zweifache sein, so dass man, will man die Zurückführung der Materie noch von der des Menschen, durch den sie geschieht, unterscheiden, eine dreifache Art der Zurückführung erhält.[1])

Restitution und Vergottung.

Ein Teil der Menschen wird nur zu dem ursprünglichen Zustand restituirt, der andere aber „durch Verherrlichung über die Natur erhoben und vergottet", ohne freilich ganz mit der Vergöttlichung des Gottmenschen gleichzuwerden, da „in keinem Andern ausser ihm selber die Menschheit mit der Gottheit zu persönlicher Einheit vereinigt worden ist, um in die Gottheit selber verwandelt Alles zu überragen".[2])

Die Restitution der Menschen in jenen ursprünglichen Zustand ist ganz unabhängig von seiner moralischen Beschaffenheit, sie ist eine Wiedereinsetzung in die natürlichen Güter: „Die zweite Rückkehr hat den Sitz ihrer Betrachtung in der Errettung der ganzen menschlichen Natur in Christo und in ihrer Wiedereinsetzung in den alten Stand ihrer Gründung. Durch des Einen Verdienst, dessen Blut für das gemeinsame Heil der Menschheit vergossen wurde, ist der Mensch in das Paradies, d. h. in die Würde des göttlichen Ebenbildes wieder eingesetzt worden, so dass Keiner, mag er gut oder schlecht in diesem Leben gelebt haben, der natürlichen Güter, in die er gesetzt wurde, beraubt wird".[3])

modo, seu occulte, seu aperte vegetatum, seu irrationabili anima corporeoque sensu pollens, quod non in suas occultas causas revertatur per vitae suae medietatem; ad nihilum enim nihil redigetur in his, quae substantialiter a causa omnium substituta sunt. Über die Ähnlichkeit dieser Lehre Erigenas mit der des Proklus, Maximus, Gregor von Nyssa und Origenes cf. Christlieb, l. c. pp. 432 ff.

[1]) l. c. V, 39: Cujus (sc. reditus) iterum triplex occurrebat modus.

[2]) de div. nat. V, 25 (911. B): quosdam quidem in pristinum naturae statum restituens, quosdam vero per excellentiam ultra naturam deificans: in nullo tamen nisi in ipso solo humanitas Deitati in unitatem substantiae adunata est, et in ipsam Deitatem mutata omnia transcendit. — cf. l. c. V, 16: qni reditus duobus modis consideratur, quorum unus est, qui totius humanae naturae docet in Christo restaurationem, alter vero, qui non solum ipsam restaurationem generaliter perspicit, verum etiam eorum, qui in ipsum Deum ascensuri sunt, beatitudinem et deificationem.

[3]) l. c. V, 39 (1020. B). secundus vero modus suae speculationis obtinet sedem in reditu generali totius humanae naturae in Christo salvatae in pristinum suae conditionis statum, ac veluti in quendam paradisum in divinae imaginis dignitatem, merito unius, cujus sanguis communiter pro salute totius humanitatis fusus est, ita ut nemo hominum naturalibus bonis — cf. l. c.

Jeder Mensch wird also „in das Paradies“ zurückgeführt. Es ist aber noch etwas Anderes „in's Paradies zurückkehren als vom Baume des Lebens essen“.[1]) Letzteres wird nicht Allen zu Teil Diejenigen, welche nur in den ursprünglichen Besitz der natürlichen Güter wieder eingesetzt werden, vergleicht Erigena mit den fünf thörichten Jungfrauen. Diese „werden zwar Christo entgegengehen, d. h. nicht blos mit natürlich angeborenem Triebe, sondern auch in thatsächlicher Erfahrung zu den in Christo begründeten natürlichen Gütern der Menschheit aufsteigen, nicht aber zur übernatürlichen Gnade und Freudigkeit der Vergottung in ihm gelangen“.[2])

„Die dritte Art der Anschauung von der Rückkehr bezieht sich auf Diejenigen, welche nicht nur zur Höhe der in ihnen gegründeten Natur aufsteigen werden, sondern auch durch den Reichtum der göttlichen Gnade, die durch Christum und in Christo seinen Erwählten zu Teil wird, über alle Gesetze und Schranken der Natur hinaus überwesentlich in Gott selbst übergehen werden und Eins in ihm und mit ihm sein werden“.[3]) Diese kehren nicht nur in's Paradies zurück, sondern essen auch vom Baume des Lebens,[4]) sie gleichen den fünf weisen Jungfrauen, „welche nicht blos die Fähigkeit für das wahre Licht, sondern auch das wahre Licht selbst besitzen, welches durch das Öl angedeutet wird“, „sie werden zum Bräutigam selbst gelangen

V, 38: fruentur — omnes homines ipsius fructu participatione naturalium bonorum generaliter — in quibus conditus est, privetur, sive bene, sive male in hac vita vixerit.

[1]) l. c. V, 36: Aliud enim est in paradisum redire, aliud de ligno vitae comedere.

[2]) de div. nat. V, 38 (1038. A): obviam Christo procedent, hoc est, non solo naturaliter insito appetitu, sed etiam reipsa et experimento ad sola naturalia humanitatis bona, quae in Christo subsistunt, ascendent, non autem ad supernaturalem deificationis in eo gratiam et laetitiam pervenient. — Zu beachten ist die klar hervortretende Unterscheidung zwischen natura und gratia! cf. besonders l. c. V, 23: natura est datum, gratia vero donum: natura ex non existentibus in existentia adducit, donum vero quaedam existentium ultra omnia existentia in ipsum Deum evehit.

[3]) l. c. V, 39: Tertius de reditu theoriae modus versatur in his, qui non solum in sublimitatem naturae in eis substitutae ascensuri, verum etiam per abundantiam divinae gratiae, quae per Christum et in Christo electis suis tradetur, suprae omnes natura leges ac terminos superessentialiter in ipsum Deum transituri sunt, unumque in ipso et cum ipso futuri.

[4]) cf. oben n. 1.

und mit demselben zur geistigen Hochzeit eingehen“.[1]) Diese „geistige Hochzeit“ ist die Vergottung,[2]) die wiederum sich in sieben Stufen vollzieht.[3])

Stufen der Vergottung.

„Die erste Stufe wird sein die Umwandlung des Körpers in Lebensbewegung, die zweite Stufe die Umwandlung der Lebensbewegung in Sinn, die dritte Stufe die des Sinnes in Verstand, darauf die Umwandlung des Verstandes in Geist, in welchem das Ziel aller verständigen Creatur besteht. Nach dieser fünffachen Vereinigung unserer Natur, nämlich des Körpers, der Lebensbewegung, des Sinnes, des Verstandes und der Vernunft, so dass sie nicht fünf, sondern eins sind, indem immer die niedrigeren in die höheren aufgehen, nicht um nicht zu sein, sondern, um eins zu sein, werden andere drei Stufen des Aufsteigens folgen. Die erste ist der Übergang des Geistes zum Wissen von Allem, was nach Gott ist, die zweite der Übergang der Wissenschaft in die Weisheit, d. h. in die innigste Anschauung der Wahrheit, soweit es der Creatur verstattet ist, die dritte und höchste Stufe ist der übernatürliche Übergang der gereinigtsten[4]) Seelen in Gott selbst und gleichsam die Finsternis des unbegreiflichen und unzugänglichen Lichts, worin die Ursachen aller Dinge verborgen sind“.[5])

[1]) l. c. V, 38 (1011. D): Nam qui non solum capacitatem veri luminis, verum etiam et ipsum lumen, quod oleum conformat, possident, ad ipsum sponsum pervenient, et cum ipso in spirituales nuptias transibunt.

[2]) l. c. (1015. B): Deificationes itaque quas soli justi participabunt, spiritualibus figurantur nuptiis, in quas prudentes intraverunt virgines.

[3]) l. c. V, 39: Quorum recursio veluti per quosdam gradus septem discernitur. — l. c. V, 31 sind es unzählige Stufen: — deificati per innumerabiles divinae contemplationis gradus ascendent. — cf. l. c. V, 38 (1016). —

[4]) Noack übersetzt falsch: „gereinigten“; cf. l. c. V, 23: — deificationem, quae solis purgatissimis intellectibus datur. —

[5]) de div. nat. V, 39: Ac primus erit mutatio terreni corporis in motum vitalem; secundus vitalis motus in sensum; tertius sensus in rationem; dehinc rationis in animum, in quo finis totius rationalis creaturae constituitur. Post hanc quinariam veluti partium nostrae naturae adunationem, corporis videlicet et vitalis motus sensusque rationisque intellectusque, ita ut non quinque, sed unum sint, inferioribus semper a superioribus consummatis, non, ut non sint, sed ut unum sint, sequentur alii tres ascensionis gradus, quorum unus transitus animi in scientiam omnium, quae post Deum sunt, secundus scientiae in sapientiam, h. e. contemplationem intimam veritatis, quantum creaturae conceditur, tertius qui et summus purgatissimorum animorum in ipsum Deum supernaturaliter occasus ac veluti incomprehensibilis et inaccessibilis lucis tenebrae, in quibus causae omnium absconduntur. — Dieselbe Lehre, nur in

Die Wahrung der Individualitäten bei der Vergottung.

Ausdrücklich aber und mit grösster Ausführlichkeit wahrt sich Erigena gegen die Meinung, dass auch die Individualitäten in Gott verschwinden: „Sind nicht in einer einzigen Art viele wesenhaften Einzelheiten und in einer einzigen Gattung viele Arten und in einer einzigen Wesenheit viele Gattungen? — Bestehen nicht alle Zahlen in der Einheit, seien sie nun bestimmte oder unbestimmte, d. h. seien sie durch Vernunftbetrachtung und Benennung erfassbar oder übersteigen sie die Fähigkeit der noch in diesem Leben befindlichen Betrachtung und Bewachung des Menschen? Und dabei findet keine Zusammensetzung noch Vermengung noch Vermischung der Zahlen statt, sondern die einzelnen bewahren vielmehr in der Kraft und Macht der Einheit ihre besonderen Gründe. — Was soll ich vom Punkte reden, von welchem alle Linien ausgehen und in den sie sich zurückbewegen, um in ihm eins zu sein und zwar ohne Zusammensetzung, lediglich aus verschiedenen Gründen geeinigt? — Eine goldene Kugel z. B., die auf die Spitze eines Turmes gestellt ist, kann von allen ringsumher Stehenden zugleich gesehen werden, und jeder der Zuschauer, der seine Sehstrahlen auf dieselbe richtet, sieht dieselbe und Keiner sagt zum Andern: Hebe deine Augen weg, damit auch ich sehe, was du siehst, weil Alle zugleich die Kugel erblicken können. Fliessen also so viele Strahlen in Einen zusammen, ohne dass sich der eine mit dem andern vermengte oder vermischte oder zusammensetzte, weil alle einzelnen Zuschauer ihre Eigentümlichkeit behaupten, während sie sich in wunderbarer Einheit um einen und denselben Gegenstand beschäftigen; was Wunder, wenn die ganze menschliche Natur auf eine unaussprechliche Einheit gebracht wird, während die Eigentümlichkeiten des Körpers, der Seele und des Geistes unveränderlich bleiben? Nimm ein anderes Beispiel aus der Sinnenwelt, welches auch der selige Dionysius Areopagita bei Gelegenheit ähnlicher Erörterungen anführt. Nehmen wir an, es seien in einer Kirche viele zugleich brennende Fackeln, welche von den verschiedenen Plätzen der Lampen her Licht verbreiten; bringen sie nicht Ein

engem Anschluss besonders an Gregor von Nyssa, Maximus und Ambrosius etwas modificirt de div. nat. V, 8. — cf. l. c. V, 25: — ceteros quos deificat, sola participatione suae Deitatis unumquemque secundum altitudinem propriae contemplationis post se sonstituit, ordinans in se ipso veluti in quadam domo omnes quas conformes sibi fieri elegit. —

Licht hervor, so dass es keinen leiblichen Sinn gibt, welcher die Eigentümlichkeit des Lichtes der einzelnen Fackeln vom Licht einer anderen unterscheiden könnte? — Gilt nicht Ähnliches auch von menschlichen oder künstlichen Stimmen? Jede einzelne Stimme, sei sie die Stimme eines Menschen oder einer Flöte oder einer Leier, hört nicht auf, ihre Eigenschaften zu behalten, während doch mehrere zusammen untereinander durch entsprechende Einheit einen Einklang bilden? Auch hier liegt der klare Beweis in Bezug auf die Töne vor, dass sie sich gegenseitig nicht miteinander vermischen, sondern nur vereinigen".[1])

Die restituirte Menschheit als Ersatz für die gefallene Engelwelt.

Das Menschengeschlecht in die Einheit mit Gott zurückgeführt füllt nun nach Erigenas Lehre die Lücke aus, welche im „himmlischen Staat" durch den Abfall der bösen Engel entstanden ist. Es erhebt sich hier die Frage, ob die Zahl der zu Gott zurückgeführten Menschen mit der der gefallenen Engel

[1]) de div. nat. V, 10—13: Num in una specie multi numeri substantiales sunt, et in uno genere multae species, et in una essentia multa genera? — Nonne omnes numeri sive finiti sive infiniti, hoc est, sive rationis contemplationibus et nominationibus comprehensibiles, sive humanae adhuc in hac vita contemplationis et ratiocinationis virtutem superantes, in monade unum subsistunt? — Et quidem in ipsa nulla numerorum compositio vel confusio vel mixtura numerorum est: singuli autem suas singulares rationes in ea vi et potestate custodiunt. — Quid de puncto dicendum, a quo omnes lineae egrediuntur, et in quod resolvuntur, et in eo unum sunt, neque illud unum compositum, sed ex rationibus diversis adunatum? — Verbi gratia, aurea sphaerula, in summitate altissima turris posita, simul ab omnibus undique circumstantibus potest videri, et unusquisque illam aspicientium obtutus sui radios in ea infigit, et nullus alii dicit, Tolle tuum visum, ut ego videam, quod vides, quia simul omnes possunt aspicere. Si ergo tot radii in unum confluunt, et nullus alteri confunditur, vel miscetur, vel componitur, quoniam singuli intuentium quique proprietatem suam obtinent, dum circa unam eandemque rem mirabili quadam adunatione versantur: quid mirum, si tota humana natura in unitatem quandam ineffabilem religatur, proprietatibus et corporis et animae et intellectus incommutabiliter permanentibus? Aliud exemplum ex sensibilibus intuere, quod etiam beatus Dionysius Areopagita de talibus disputans introduxit. Ponamus veluti in quadam ecclesia multas lucernas simul ardentes et ex diversis sedibus lampadum fulgentes: nonne unum lumen efficiunt, ita ut nullus corporeus sensus sit, qui proprietatem luminis singularum lampadum ab alterius lumine possit discernere? — Singula quaeque vox sive humana sive fistularis vel lyrica qualitatem suam habere non desistit, dum unam harmoniam inter se plures unitate congrua analogia efficiunt. Ubi etiam apertum argumentum de sonis datur, quod in se invicem non confunduntur, sed solummodo adunantur.

gleich sei oder sie übertreffe. Ist die Zahl gleich, dann „wird entweder die Zahl der menschlichen Vervielfältigung vom ersten Menschen bis zum Ende der Welt so gross sein wie die Zahl der abgefallenen Engel“ — oder, falls „die Zahl der gefallenen Engel kleiner wäre als die Menge des Menschengeschlechts, so wird der nicht notwendige Teil der menschlichen Natur, wodurch sie die Zahl der gefallenen Engel übersteigt, ausserhalb des oberen Staates zurückbleiben“. Dann aber muss — zu welcher Consequenz auch „fast alle Kirchenväter griechischer und lateinischer Zunge“ gedrängt werden, welche „als unzweifelhaft angenommen haben, dass ebensoviele Menschen in den himmlischen Staat eintreten werden als flüchtige Engel denselben verlassen haben“, — sich ergeben, „dass nicht alle Menschen in demjenigen, der alle Menschen erlöst und zur Erkenntnis der Wahrheit geführt wissen will, auch wirklich erlöst worden sind“.[1]) Die Universalität der Erlösung steht Erigena aber so fest, dass er von ihr aus mit Augustin[2]) lehrt, „dass in den heiligen himmlischen Staat eine grössere Zahl der menschlichen Gattung zurückkehren wird, als daraus abgefallen ist“; — „das

[1]) de div. nat. V, 38 (1006. A—C): Quaeritur enim, si tantus numerus hominum in consortium caelestis civitatis, hoc est, societatis beatae multitudinis sub uno Deo degentis reversurus est, quantus praevaricantium angelorum inde lapsus. Sequitur, ut aut numerositas humanae multiplicationis a primo homine usque ad finem mundi tanta sit, quanta apostatarum angelorum, ita ut illorum caelestes sedes, quas superbiendo reliquerant, ad totum genus humanum capiendum illic redeundo suffecerint· aut, si minor est cadentium angelorum numerositas, quam humani generis multiplicitas, pars humanae naturae non necessaria, qua labentium angelorum numerum exuperat, remanebit extra superae civitatis consortium — non enim illuc poterit ascendere, qua sedem non sinitur invenire — pars autem, quae eis, lapsis dico, aequiparatur, reversura est; ac per hoc incunctanter dabitur, non omnes homines redemptos fuisse in eo, qui vult omnes homines salvos fieri et in agnitionem veritatis venire. Et quidem paene omnes auctores utriusque linguae indubitanter astruunt, tot homines in caelestem civitatem intraturos, quot angeli fugitivi ab ea egressi sunt. —

[2]) de civitate Dei XXII, 1; enchirid. c 29. — Fälschlich behauptet Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung I. p. 26. n. 4, der Satz, dass noch mehr Menschen erlöst werden, als Engel gefallen sind, sei Augustin „fremd“. Augustin sagt de civ. Dei l. c.: — tantum populum gratia sua colligit, ut inde suppleat et instauret partem, quae lapsa est angelorum, ac sic illa dilecta et superna civitas non fraudetur suorum numero civium, quin etiam fortassis et uberiore laetetur. —

ganze Menschengeschlecht ist in Christo erlöst und wird in das himmlische Jerusalem zurückkehren“.[1])

Trotzdem aber bleibt immer noch der oben erwähnte Unterschied bestehen zwischen denen, die in's Paradies zurückkehren, d. h. wieder in den Besitz ihrer ursprünglichen „natürlichen Güter“ gesetzt werden und denen, welche vom Baume des Lebens im Paradiese essen, d. h. vergottet werden. Denn diese allgemeine Aufnahme in den himmlischen Staat nennt Erigena nur „Rückkehr in's Paradies“, nicht „Essen vom Baume des Lebens“ oder „Vergottung“.[2])

Mittel zur Aneignung der Erlösung.

Es erübrigt nun aber noch, die Frage zu beantworten: Welches ist das Mittel zur Aneignung der im menschgewordenen Logos principiell vollzogenen Erlösung und insbesondere welche Rolle spielt hierbei der Logos?“

Gerade bei Beantwortung dieser innerhalb des christlichen Dogmas kardinalen Frage werden wir finden, wie fern Erigena in seiner Philosophie dem Christentum steht. Und man darf durchaus nicht seinen spekulativen Kopf unterscheiden wollen von einem christlichen Anschauungen ergebenen Herzen. Seine Philosophie und Religion sind vollständig in einander übergegangen, wie jenes tiefempfundene Gebet bald am Schlusse seines Hauptwerkes zeigen wird.

Dem Christentum ist der Glaube allein das Mittel zur Ergreifung des Heiles. Der Mensch kann nicht das Geringste selbst dazu beitragen; auch den Glauben wirkt Gott. Ganz anders Erigena! In seiner Philosophie und seiner Religion hat der Glaube so gut wie keine Stelle. Die Erkenntnis allein führt zu Gott. Je mehr der Mensch Gott erkennt, desto näher kommt er ihm. Das Erkennen einigt mit dem Erkannten. Wer Gott erkennt, geht eine Einigung mit Gott ein.[3]) Mit diesem gnostisch-mystischen Element in Erigenas Philosophie ist nun

[1]) de div. nat. V, 38. (1007. A. B.): Quae sola conclusio sanctissimi magistri suffecerit nobis ad intelligendum, uberiorem numerum humani generis in sanctam civitatem caelestem reversurum eo numero qui ex ea lapsus est. — (l. c. C.): totum genus humanum et in Christo redemptum et in caelestem Jerusalem reversurum.

[2]) l. c. (1008. A): De generali reditu in paradisum praefata sufficiunt paradigmata.

[3]) de div. nat. V, 21: Talis itaque est interitus sanctorum contemplationis virtute in ipsum Deum transeuntium. — cf. V, 36. (970. C.): In ipsum itaque Deum ascendit, qui universitatem creaturae simul contemplatur.

aber vom Standpunkt des Christentums aus angesehen notwendigerweise ein pelagianisches verbunden. Ist der Mensch trotz seiner Sünde fähig, sich Gott durch die immer wachsende Erkenntnis zu nähern, so kann die Sünde nur eine vorübergehende, durch des Menschen eigene Kraft überwindbare Täuschung sein, liegt also nicht auf ethischem, sondern auf intellektuellem Gebiete. Und diesen Gedanken spricht Erigena unumwunden aus: „Niemals will die vernünftige Natur das Böse, aber sie wird in Vielem getäuscht und betrogen, indem sie das Falsche an Stelle der Wahrheit annimmt, was die Eigentümlichkeit des Irrtums ist und die Weise dessen, der zum höchsten Gute, das er immer sucht, nur nicht den rechten Weg betritt. Jene verkehrte Bewegung wird aber nicht unangemessen mit dem Worte Bosheit bezeichnet. Denn diese ist bei der übersinnlichen Seele die Vergessenheit der natürlichen Güter und schliesslich der Abfall der Thätigkeit der von Natur eingepflanzten Tugenden, sowie die unvernünftige, durch trügerisches Urteil veranlasste Bewegung der natürlichen Fähigkeiten in einer ausserhalb des Zieles liegenden Richtung".[1])

Thätigkeit des Logos.

Lässt nun Erigena den Logos bei der Aneignung der Erlösung thätig sein, so ist von vornherein auf Grund des eben Gesagten zu erwarten, dass er diese Thätigkeit nur auf intellektuellem Gebiete lehrt. Allgemein zwar hat die ganze Creatur durch die enge Verbindung, welche der Logos mit dem Menschen als dem Mikrokosmos einging, Teil an der Erlösung. Ihre Einheit ist wieder hergestellt. Dazu bedarf es keiner weiteren Thätigkeit des Logos, als seiner Menschwerdung. Die Menschheit aber soll zu Gott emporsteigen und zwar mit Hilfe und durch Vermittlung des Logos. „Wie der Mensch" nun „zu Gott hinaufsteigen mag, geht" zwar „über jede Vernunft";[2]) indess sucht Erigena dies durch das neutestamentliche Bild von

[1]) l. c. V, 26: Rationabilis quippe natura nunquam malum appetit, in multis tamen fallitur et decipitur, falsa pro veris approbans, quod proprium est erroris, et non rectam viam ingredientis ad summum bonum, quod semper quaerit. Perversus autem ipse motus vocabulo malitiae non incongrue appellatur. Malitia namque est animae intellectualis naturalium bonorum oblivio, et ad finem insitarum naturae virtutum operationis defectus naturaliumque potentiarum per fallentem judicationem in aliud praeter finem irrationabilis motus.

[2]) de div. nat. II, 23: Ut ergo superat omnem intellectum, quomodo Dei verbum descendit in hominem, ita superat omnem rationem, quomodo homo ascendit in Deum.

Christo als dem Haupte und den Menschen als seinen Gliedern deutlich zu machen. Christus ist „das Haupt der Kirche und der Erstgeborene der gesammten Creatur".[1]) Christus ist mit Gott geeint. „Es ist" aber „gottlos zu leugnen, dass auch an den Gliedern geschehen wird, was am Haupte geschehen ist";[2]) also werden auch die Menschen als Glieder Christi mit Gott geeint werden.

Es fehlt nun allerdings nicht an Stellen, wo Erigena insbesondere dem Dionysius Areopagita folgend[3]) im Anschlusse an die Kirchenlehre als „Mittel der Einverleibung der Einzelnen" in Christo die Sakramente hinstellt, ein Moment, besonders von Bach in tendenziöser Weise verwertet,[4]) das sich jedoch — und dies ist charakteristisch — abgesehen von Erigenas Gedichten[5]) vorzugsweise in seinem commentarius in evangelium secundum Joannem[6]) findet, in dem ein Anschluss an die Schrift am ehesten geboten war. — Auch spricht er an einigen Stellen von dem Glauben,[7]) meines Erinnerns aber an nur zwei — und auch diese wieder in seinem Commentar zu dem Johannesevangelium! — von ihm als Bedingung der Teilhabung an der Erlösung,[8]) und einmal stellt er als Mittel zur deificatio „die Gnade des Glaubens, durch die wir an Christum glauben, und die der Thätigkeit, durch die wir seine Gebote halten" hin.[9]) Endlich ist auch,

[1]) homil. in ev. sec. Joan. 296. A: — caput ecclesiae est et primogenitus universae creaturae.

[2]) de div. nat. II, 23: quod factum est in capite, in membris futurum esse impium est negare. — comm. in ev. sec. Joan. 319. D: unus itaque Christus, corpus cum membris, ascendit in patrem. — cf. Bach, l. c. p. 302. n. 148.

[3]) cf. Bach, l. c. p. 309 nn. 176 f. — cf. exposit. in cael. ierarch. 167. B.

[4]) Bach, l. c. pp. 309 ff. — Besonders p. 312: „Der übrigen Sakramente thut Erigena im Anschluss (lies statt: Abschluss) an den Areopagiten öfter Erwähnung. Vorzüglich sind ihm Taufe und Eucharistie; er spricht aber ebenso gelegentlich von den Sakramenten des Chrisams und Öles, der Priesterweihe, Firmung, Ehe und Beichte." — So wird denn die römische Siebenzahl der Sakramente in die Lehre Erigenas hineingelegt. —

[5]) cf. Bach, l. c. p. 311. nn. 179 ff.

[6]) pp. 308. C. 317. B. 322. B. — de div. nat. IV, 20; V, 23.

[7]) Z. B. de div. nat. V, 31.

[8]) p. 299. D: Nos omnes dicit, qui de Israelitico populo eum recepimus, et qui de ceteris totius mundi nationibus in eum crediderunt, gratiam accepimus, qua in eum credimus, et veritatem, qua ipsum intelligimus. — 319. D: in ipso enim omnes credentes in ipsum unum sunt.

[9]) homil. in prolog. ev. sec. Joan. 296. D: Per ipsum vero, quoniam de plenitudine ejus nos omnes accepimus gratiam deificationis per gratiam fidei, qua in eum credimus, et actionis, qua mandata ejus custodimus. —

allerdings auch nur nach einer einzigen Stelle die Liebe das Band zwischen den Menschen und Christo, der sie zu Gott emporführen soll.[1])

Wird nun der Glaube im Menschen als durch Christum gewirkt gedacht, so fällt seine heilsaneignende Thätigkeit mit der des heiligen Geistes zusammen. Und dies erkennt Erigena selbst, wenn er sagt: „die Fülle der Gnade Christi kann auch vom heiligen Geiste verstanden werden. Denn der heilige Geist, welcher der Verteiler und Hervorbringer der Gnadengaben ist, pflegt Gnade genannt zu werden".

Indess das Hauptwerk des nach seiner Menschwerdung erhöhten Logos besteht nach Erigenas Lehre nicht in der Hervorbringung des Glaubens oder des Gehorsams gegenüber den Geboten Gottes, sondern liegt, wie bereits oben gesagt. auf intellektuellem Gebiete und besteht im Zurückdrängen der Unwissenheit und im Fördern der Erkenntnis. Denn je weniger der Mensch erkennt, desto weniger ist er und je mehr er erkennt, desto mehr ist er. Alles aber muss er erkennen, um mit Gott sich vereinigen zu können. Denn Gott ist Alles.[2]) Diesem Ziele aber nun den Menschen näher zu bringen, ist das wesentliche Werk des nach seiner Menschwerdung erhöhten Logos, wodurch er dem Menschen zur Aneignung der durch seine Menschwerdung principiell vollzogenen Erlösung verhilft. Die Erkenntnis und deren Höhepunkt: das mystische Schauen[3]) ist nach Erigena das vom Logos in uns geförderte Mittel zur

[1]) de div. nat. V, 30 (999. B): — ipse in cordibus diligentium sequentiumque se ascendit. — Gegen Christlieb, l. c. p. 397. —

[2]) l. c. V, 36 (970. C): In ipsum itaque Deum ascendit, qui universitatem creaturae simul contemplatur.

[3]) „Eine Anschauung der Gottheit, die über alle Vermittlungen, alles bewusste Denken und alle Begriffe hinausgehen soll, verlangt zuerst Philo als letztes Ziel des menschlichen Strebens." cf. Zeller, l. c. III. 2. pp. 363. 370. — Plotin hat, soweit Porphyrius darüber berichtet, viermal in seinem Leben diese Anschauung gehabt (Porph. vita Plot. c. 23). cf. Jakob Boehme. — Über Plotin cf. Bestmann, Origenes und Plotinos (Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. 1883. IV. p. 177): „Das Wesentliche ist, dass man die noetischen Tugenden habe. Sie aber bestehen in der Anschauung, die höchste in der Kontemplation. Sie ist die einzige Staffel, durch welche der Mensch wahrhaft sein Ziel erreicht, die Verähnlichung mit Gott. Denn das Streben desselben geht nicht dahin, ohne Sünde zu sein, sondern Gott zu sein. Damit ist der letzte Gedanke der Neuplatoniker ausgesprochen. Die Ähnlichkeit mit der christlichen Lehre ist viel geringer als die Differenz; denn es fehlt hier die gemeinchristliche

Aneignung der Erlösung. Dass dies der Gedanke Erigenas ist, folgt aus seiner Anschauung von der Himmelfahrt Christi. Diese ist das Vorbild der zukünftigen Himmelfahrt in den Contemplationen. Principiell ist in Christi Himmelfahrt die ganze Menschheit in den Himmel, in das Paradies zurückgekehrt, thatsächlich kehrt sie zurück „in den Contemplationen der zu Christi Aufsteigenden".[1])

Dass dies dem Erigena nicht blos ein philosophischer Satz, sondern wärmste Herzensüberzeugung war, das geht aus dem inbrünstigen Gebete hervor, welches sich dem Schlusse nahe in Erigenas Hauptwerke findet: „O Herr Jesus, keinen anderen Preis, keine andere Seligkeit, keine andere Freude wünsche ich von Dir,[2]) als dass ich rein und ohne Irrtum trügerischer Lehre deine Worte verstehen möchte, welche durch deinen heiligen Geist eingegeben sind! Denn das ist mein höchstes Glück und das Ende der vollkommenen Betrachtung, weil auch die reinste vernünftige Seele nichts Höheres findet, weil es nichts Höheres gibt. Denn wie du nirgends anders passender gesucht wirst, als in deinen Worten, so wirst du auch nicht anderswo klarer gefunden, als in ebendenselben. Hier wohnst du und die dich hier suchen und lieben, führst du ein; hier bereitest du für deine Erwählten Geistesmahlzeiten der wahren Erkenntnis, hierher übergehend sorgst du für sie. Und was ist, o Herr, dieser dein Übergang anders als das Aufsteigen durch unendliche Stufen deiner Betrachtung?"[3])

Voraussetzung, dass der Mensch sich seiner Selbstheit entäussern müsse, um zu dieser Höhe zu gelangen, und es besteht die gemeinheidnische, dass aus eigner Kraft dem Menschen möglich sei, diese steile Höhe zu erklimmen."

[1]) de div. nat. V, 38 (999. B): typice autem voluit suis discipulis visibiliter ostendere modum, quo invisibiliter ipse in cordibus diligentium sequentiumque se ascendit. Ipse siquidem ascendit in contemplationibus ascendentium ad se.

[2]) Die Worte: „wünsche ich von dir" fehlen bei Noack. —

[3]) de div. nat. V, 38 (1010. B. C): O Domine Jesu, nullum aliud praemium, nullam aliam beatitudinem, nullum aliud gaudium a te postulo, nisi ut ad purum absque ullo errore fallacis theoriae verba tua quae per tuum sanctum Spiritum inspirata sunt, intelligam. Haec est enim summa felicitatis meae finisque perfectae est contemplationis, quoniam nihil ultra rationabilis anima etiam purissima inveniet, quia nihil ultra est. Ut enim non alibi aptius quaereris, quam in verbis tuis, ita non alibi apertius inveniris quam in eis. Ibi quippe habitas et illuc quaerentes et diligentes te introducis; ibi spirituales epulas verae cognitionis electis tuis praeparas, illic transiens ministras eis. Et quis est iste, Domine, transitus tuus, nisi per infinitos contemplationis tuae gradus ascensus?

Hiermit stehen wir am Schlusse des zweiten Teiles unserer Untersuchung und können die Frage nach dem Logos als dem welterlösenden Princip beantworten:

Resultat. Der Logos ist das Princip der Welterlösung, indem er als das Princip der Einheit sich mit der menschlichen Natur als dem Mikrokosmos verbunden und so principiell die Vielheit der Welt in die Einheit zurückgeführt, d. h. sie erlöst hat, dann aber auch zum thatsächlichen Ergreifen der Erlösung beiträgt, indem er die einzelnen zu immer höherer Erkenntnis und infolge dessen immer innigerer mystischer Einigung mit Gott leitet.

So würden wir denn als Gesamtergebnis unserer Untersuchung hinstellen können:

Gesamtergebnis. Der Logos des Erigena bildet

I. **die Brücke von der Einheit Gottes zur Vielheit der Welt,**
indem er der kataphatischen Betrachtungsweise nach die Einheit der Welt in den causae primordiales ist, während er allerdings der apophatischen Betrachtungsweise nach die nur vom menschlichen Geiste gedachte Einheit der Welt in den göttlichen Eigenschaften vorstellt, also mit Gott selbst zusammenfällt, und

II. **die Brücke von der infolge der Sünde der Zerstreuung verfallenen Vielheit der Welt zur Einheit in Gott,**
indem er als das Princip der Einheit sich mit der menschlichen Natur als dem Mikrokosmos verbunden und so principiell die Vielheit der Welt in die Einheit zurückgeführt, d. h. sie erlöst hat, dann aber auch zum thatsächlichen Ergreifen der Erlösung beiträgt, indem er die Einzelnen zu immer höherer Erkenntnis und infolge dessen immer innigerer mystischer Einigung mit Gott leitet. —

VITA.

Ich, Georg Buchwald, wurde am 16. Juli 1859 zu Grossenhain als Sohn des dortigen Tuchfabrikanten Reinhard Buchwald geboren und besuchte bis zu meinem 14. Jahre die dortige Bürgerschule, während ich zugleich privatim durch Herrn Archidiakonus Weissbrenner bis zur Tertia des Gymnasiums vorbereitet wurde. Von Ostern 1873 bis Michaelis 1875 war ich Alumnus der Fürstenschule zu St. Afra, von da an Schüler des Königlichen Gymnasiums zu Dresden-Neustadt, von welchem ich Ostern 1879 mit dem Reifezeugnis entlassen wurde. Durch das Hohe Ministerium des Königlichen Hauses auf Grund einer über das Thema „Warum stellte sich Rom dem Eindringen griechischer Kunst und Wissenschaft feindlich entgegen?“ eingereichten Arbeit mit dem goldenen Stipendium unterstützt studierte ich von Ostern 1879 bis Michaelis 1882 in Leipzig Theologie. Die meiste geistige Anregung und wissenschaftliche Förderung ward mir auf exegetischem und dogmatischem Gebiete zu Teil durch Herrn Consistorialrat D. Fricke, dessen exegetischem Seminar ich sechs Semester, die beiden letzten als Senior angehörte, auf praktisch-theologischem durch Herrn Consistorialrat D. Baur, in dessen homiletischem Seminar ich mehrere Semester mich praktischen Übungen unterzog, sowie endlich auf dem Gebiete der Pädagogik durch Herrn Professor D. Hofmann, dessen pädagogischem Seminar ich mehrere Semester angehörte. Auch war ich längere Zeit Mitglied der katechetischen Gesellschaft des Herrn Professor D. Wold. Schmidt. Ausser theologischen Vorlesungen besuchte ich

philosophische bei Herrn Geheimrat Dr. Drobisch und Herrn Hofrat Dr. Heinze, sowie kunsthistorische bei Herrn Professor Dr. Springer. — Während meiner Studienzeit erwarb ich mir von dem Hohen evangelisch-lutherischen Landesconsistorium den Preis der Ammonstiftung auf eine Abhandlung über das gestellte Thema: Quid insersit inter peccata hominum renatorum et non renatorum, doceatur. — Im Sommer 1882 bestand ich in Leipzig die Prüfung pro candidatura et licentia concionandi und wirkte vom 10. August desselben Jahres an als provisorischer Oberlehrer an der Realschule II. O. zu Mittweida, erwarb mir im Februar 1883, indem ich mich der pädagogischen Ergänzungsprüfung für Candidaten der Theologie und des Predigtamtes unterzog, die Candidatur des höheren Schulamtes und wurde Ostern 1883 durch das Hohe Ministerium des Cultus und des öffentlichen Unterricht in Übereinstimmung mit dem Stadtrat zu Zwickau als dritter Religionslehrer an das Gymnasium zu Zwickau berufen, in welchem Amte ich mich bis jetzt befinde. Am 15. Dezember bestand ich das mündliche Doktorexamen.

Im Jahre 1882 veröffentlichte ich die Schrift: Ein Nachklang der epistolae obscurorum virorum: determinatio secunda almae facultatis Theologiae Parisiensis super Apologiam Philippi Melanchthonis pro Luthero scriptam etc. — Dresden, Heinrich J. Naumann.

Druck von C. A. Günther Nachfolger in Zwickau.

This book is due two weeks from the last date stamped below, and if not returned at or before that time a fine of five cents a day will be incurred.

189Erl
FB

COLUMBIA UNIVERSITY
0032028890